

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

DANS

LES PAYS-BAS ET LA PRINCIPAUTÉ DE LIÉGE

JUSQU'A

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.

(Extrait du tome LI des *Mémoires couronnés et autres Mémoires* publiés par l'Académie royale de Belgique. — 1894.)

Bruxelles. — Imprimerie de F. HAYEZ, rue de Louvain, 112.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

DANS

LES PAYS-BAS ET LA PRINCIPAUTÉ DE LIÉGE

JUSQU'A

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

PAR

Maurice DE WULF,

DOCTEUR EN DROIT ET EN PHILOSOPHIE ET LETTRES,
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN.

(Mémoire couronné par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, en 1893.)

LOUVAIN
A. UYSTPRUYST-DIEUDONNÉ
Éditeur
RUE DE NAMUR, 11

PARIS
FÉLIX ALCAN
Éditeur
BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1895

A MON CHER ET VÉNÉRÉ MAÎTRE

MONSEIGNEUR MERCIER

HOMMAGE

de respect et de reconnaissance

A MES CHERS PARENTS

Témoignage de filiale affection

PRÉFACE.

L'Académie, en posant la question à laquelle nous avons essayé de répondre, n'a certes point voulu qu'on étudiât en détail tous les hommes et toutes les institutions auxquels doit s'intéresser une histoire de la scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége.

Reprendre un à un les anneaux d'une chaîne qui se déroule sur une longueur de plus de dix siècles, est une œuvre que nous n'avons pas songé à entreprendre.

Nous nous sommes proposé un double objectif : d'abord un résumé synthétique des résultats acquis ; ensuite, et surtout, une étude critique sur quelque individualité marquante.

Le temps n'est plus où l'on traitait la philosophie scolastique de décalque inintelligent des doctrines anciennes. Aux appréciations générales et superficielles a succédé le travail laborieux et fécond de la monographie. Nous savons maintenant de combien nous sommes redevables au moyen âge en matière de philosophie et de science [1].

Schleiermacher et Erdmann, Ueberweg et Sanseverino, Werner et Prantl, Stöckl, Siebeck, Kuno Fischer, Gonzalez, Janssen, Denifle, Hauréau, Picavet et d'autres ont contribué à faire la lumière sur le mouvement des idées au moyen âge. Leurs savants travaux ont montré que trop souvent une époque historique est décriée parce qu'elle est mal connue.

Aussi avons-nous pensé qu'il pouvait être du plus haut intérêt d'étudier dans les sources, et de première main, le système d'un scolastique né sur notre sol.

Notre choix s'est porté sur Henri de Gand, le plus célèbre parmi les philosophes scolastiques dont nos provinces ont le droit de revendiquer le nom. Henri de Gand appartient au plus beau siècle du moyen âge. Il est pour la scolastique ce que Ruysbroeck est pour la mystique.

Avant le XIII[e] siècle, nous trouvons sans doute chez nous, autant que dans les pays voisins, des hommes dont les travaux ont servi le progrès de la pensée philosophique. Mais leurs conceptions se ressentent des imperfections de la science de leur temps.

[1] Cf. ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Berlin, Bd III, 1889 : *Zur Beurtheilung der Scholastik,* de J. Freudenthal. — REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER. Paris, avril 1893 : *Sur le Néothomisme et la Scolastique,* de M. Picavet.

Au XIII[e] siècle seulement, la philosophie scolastique atteint son apogée, et celui-ci n'est pas de longue durée.

Car avec la fin du XIV[e] siècle commence une période de décadence et de léthargie : les écoles de philosophie sont nombreuses et fréquentées; les philosophes sont rares. La création des universités exerce une heureuse influence sur la culture scientifique dans nos provinces. Mais, faut-il le dire, dans cette légion de commentateurs d'Aristote, pas un ne sait se frayer un chemin personnel. Durant la seconde partie du moyen âge, la philosophie scolastique n'offre, chez nous, qu'un intérêt doctrinal minime : il faut chercher ailleurs les penseurs originaux.

Ajoutons que des auteurs récents, M. Monchamp par exemple [1], ont montré la scolastique aux prises avec des idées plus jeunes, plus vigoureuses, et qu'ils ont élucidé indirectement la dernière période de cette histoire.

Nous avons préféré laisser dans l'ombre des abréviateurs insignifiants, esclaves de la routine, pour nous attacher davantage à l'incontestable prestige d'un homme pensant par lui-même.

Au reste, d'autres raisons nous inclinaient à l'étude du docteur solennel. Durant ces dernières années, le philosophe gantois a été l'objet des préoccupations du monde savant. Sa biographie est remaniée de fond en comble. Au sein même de

[1] G. Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique*. Bruxelles, 1886. (Extrait du tome XXXIX des Mémoires couronnés publiés par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique.)

l'Académie de Belgique, ont surgi d'intéressantes controverses sur son histoire.

Le moment ne semble-t-il pas venu de jeter un jour plus vif sur cet autre aspect de la personnalité de Henri de Gand : sa doctrine philosophique?

Nous sommes loin d'être les premiers dans cette tentative. Sans compter les nombreux ouvrages généraux d'histoire de la philosophie, qui lui décernent une place à côté des Thomas d'Aquin, des Scot et des Bonaventure, il existe sur Henri de Gand plusieurs monographies.

Mais l'exposé de sa doctrine contient pour ainsi dire autant d'erreurs que l'histoire de sa vie. Nous le démontrerons longuement plus loin. Au sujet de ses théories, on a émis les avis les plus contradictoires. C'est ainsi que, dans la question des universaux, Henri a été rattaché tour à tour aux deux extrêmes de la pensée philosophique : le réalisme exagéré et le conceptualisme.

M. Huet qui, le premier à notre connaissance, a fait un travail spécial sur Henri de Gand [1], est insuffisant et fort souvent mauvais juge [2]. Or, l'ouvrage de M. Huet est une espèce

[1] *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*. Gand, 1838.

[2] C'est aussi l'avis de Prantl, le savant auteur de l'histoire de la logique : « In der Monographie von François Huet (*Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand,* 1838) gebricht es sehr fühlbarer Weise an der nöthigen Kenntniss der damaligen Sachlage der philosophischen Controversen überhaupt. » PRANTL, *Gesch. der Logik,* III, p. 191, note 35. Leipzig, 1867.

d'*editio princeps*; la plupart des critiques et des historiens se sont ralliés à ses conclusions [1].

Après le travail de M. Huet, citons l'étude de M. Schwartz [2]. Si l'on néglige quelques erreurs, que nous relèverons à l'occasion, M. Schwartz fait preuve d'une plus grande intelligence des doctrines scolastiques. Malheureusement, le professeur de l'Université de Liége ne fait qu'esquisser la doctrine de Henri. Lui-même appelle son mémoire « un aperçu très succinct destiné surtout à rectifier quelques erreurs » commises par les derniers historiens du docteur solennel [3].

Quant au récent travail de Werner, il est plus développé [4], mais il contient plus d'une appréciation fautive [5]; et le point de vue gunthérien de son auteur en rend l'étude difficile. Werner oppose la personnalité de l'individu humain à l'identité d'essence des autres êtres de la nature : c'est sous cet

[1] Tels HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique,* II², pp. 52 et suivantes, Paris, 1880, et LAJARD, *Histoire littéraire de France,* t. XX, pp. 150 et suivantes.

[2] SCHWARTZ, *Henri de Gand et ses derniers historiens.* (MÉMOIRES COURONNÉS ET AUTRES MÉMOIRES, t. X, 1859, pp. 32 et suivantes, publiés par l'Académie royale de Belgique, collection in-8°.)

[3] *Op. cit.,* p. 52. M. Schwartz consacre à peine vingt pages à l'étude doctrinale du système de Henri (pp. 32 à 55). Le reste du mémoire est une grande introduction sur la philosophie scolastique avant le XIIIe siècle.

[4] *Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im XIII. Jahrh.* — Separatdruck aus dem XXVIII. Bande der DENKSCHRIFTEN DER PHILOS. HISTOR. KLASSE DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN.

[5] Cf. PRANTL, *Gesch. der Logik,* III, p. 190, note 35.

angle qu'il comprend et qu'il voit le système de Henri de Gand.

Disons, en finissant, que plusieurs des doctrines originales du docteur solennel ont été faussées ou négligées : telles, ses idées sur les espèces intelligibles, sa théorie de la volonté.

Nous avons essayé de combler ces lacunes, sans prétendre dire le dernier mot sur Henri de Gand.

INTRODUCTION.

Qu'est-ce que la philosophie scolastique ?

Sommaire : I. La définition donnée par M. Hauréau. — II. A cette définition extrinsèque, il y a lieu de substituer une définition intrinsèque. — III. Exposé succinct des grandes idées qui dominent la philosophie scolastique. — IV. Terminologie scolastique. — V. Division de notre travail.

I.

Qu'est-ce que la philosophie scolastique?

D'aucuns répondent, avec M. Hauréau : « C'est la philosophie professée dans les écoles du moyen âge, depuis l'établissement jusqu'au déclin de ces écoles, c'est-à-dire jusqu'au jour où la philosophie du dehors, l'esprit nouveau, l'esprit moderne, se dégageant des liens de la tradition, viendront lui disputer et lui ravir la conduite des intelligences [1]. » Ainsi, l'enseignement scolastique aurait pris fin avec l'enseignement oral, et celui-ci reçut son coup de grâce lors de l'invention de l'imprimerie. Quand la presse eut multiplié les exemplaires des textes anciens et des gloses modernes, les universités perdirent leur raison d'être. L'étudiant, sans se déplacer, eut connaissance des productions scientifiques. Désormais abandonnées par les

[1] B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*. Paris, 1872, t. I, p. 36.

écoliers, les chaires publiques le furent bientôt par les professeurs eux-mêmes, et de jour en jour on en vit décroître le nombre [1].

Cette thèse paraît bien hardie. Est-il vrai d'abord que l'art inventé par Gutenberg marque la déchéance de l'enseignement oral? Pour ne parler que de nos provinces, le brillant épanouissement des universités de Louvain, Douai, Leyde, Utrecht, Francker et d'autres, ne vient-il pas contredire la manière de voir du docte membre de l'Institut?

Quoi qu'il en soit, la définition de la philosophie scolastique donnée par M. Hauréau, nous paraît *incomplète.* Elle ne tient aucun compte d'un mouvement d'idées fort considérable, auquel parfois on réserve le nom de *néo-scolastique* et dont l'Espagne fut le centre. C'est que la philosophie du moyen âge, raillée, bafouée partout au XV[e] siècle, mit à profit les critiques de ses détracteurs. Le XVI[e] siècle fut pour elle un âge de renaissance. Des hommes comme Vittoria, Vasquez, Suarez, Bannez, et une phalange de penseurs, sortis de l'école de Coïmbre, renouèrent le fil d'une tradition plusieurs fois séculaire et infusèrent à la vieille scolastique un souffle de nouvelle vitalité.

Mais nous faisons surtout un autre reproche à M. Hauréau : dans la philosophie de l'École, il n'a point senti vibrer une âme; il n'a point, comme il le dit, rencontré *une doctrine.* « C'est d'ailleurs bien mal la connaître, écrit-il, que de la prendre pour une doctrine [2]. » D'après lui, toutes les philosophies qui ont un nom dans l'antiquité ont trouvé des repré-

[1] B. Hauréau, *op. cit.*, p. 38.

[2] *Ibid.*, p. 29.

sentants au moyen âge, et la scolastique n'est que le faisceau de ces systèmes épars. La science historique les classe sous une commune étiquette, parce qu'une même époque les a conçues.

Une définition *extrinsèque* est toujours aisée et s'accommode sans peine à des synthèses personnelles. Aussi bien, beaucoup d'auteurs ont repris une façon de voir identique ou analogue [1].

II.

Or, nous croyons qu'il faut se faire une idée toute différente de la philosophie de l'École. La scolastique est un corps de doctrine nettement caractérisé. Elle n'a pas jailli, un jour, du cerveau d'un homme de génie. C'est un organisme qui se développe à travers les siècles, dans une progression lente et paisible. De constitution faible, de forme indécise du IXe au XIIe siècle, la scolastique atteint la plénitude de son épanouissement au XIIIe siècle; elle dépérit pendant le XIVe et le XVe siècle, pour se revigorer au XVIe siècle. Sans doute, chaque génération de penseurs apporte avec elle son appoint d'idées originales et propres. Mais les dissidences qui séparent

[1] Tel M. Huet, pour qui la *langue* péripatéticienne est le caractère essentiel de la philosophie scolastique. Et parce qu'il trouve dans les doctrines du moyen âge des éléments platoniciens et néo-platoniciens, il opine que dans la scolastique il y a contradiction entre le fond et la forme. (*Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*, p. 95. Gand, 1838.) Comme si une forme quelconque, la forme syllogistique par exemple, ne pouvait s'appliquer à n'importe quel fond !

les philosophes n'altèrent que le détail, laissant intact un système unique, universellement accepté. Tous parlent la même langue, et l'on pourrait presque dire que leur foi dans la même religion les a faits enfants d'une même race. A travers le cycle de ses évolutions, la pensée scolastique se reconnaît toujours. Pour la première fois consciente de sa force chez Anselme de Cantorbery, elle se retrouve égale à elle-même quand plus tard saint Thomas d'Aquin l'affirme vis-à-vis des doctrines arabes, ou que les régents du XV[e] siècle la défendent contre l'averroïsme de l'Université de Padoue.

Ainsi la scolastique est *une École*, dans le sens rigoureux du mot, avec ses traditions déterminées, ses admirateurs et ses adversaires. De temps à autre, quelque esprit plus fougueux ou plus indépendant, comme Bacon ou Lullus, s'écarte en certains points de la doctrine établie. De bonne heure aussi, l'École doit compter avec des systèmes rivaux, qui viennent lui disputer la conquête des intelligences. Tel l'averroïsme, dont les moines du mont Cassin subissent l'influence dès le XI[e] siècle, et qui, durant tout le moyen âge, donne maille à partir aux docteurs de l'École. Tels la théosophie panthéistique des mystiques allemands, de Bovillus et de Giordano Bruno; le platonisme de Bessarion et de Marsile Ficin; le pseudo-aristotélisme d'Achillinus et d'Augustinus Niphus; le pythagoréisme cabalistique de Reuchlin, et tant d'autres doctrines, qui, à la fin du moyen âge, se sont donné la main pour combattre la philosophie traditionnelle.

Voilà pourquoi nous croyons que la scolastique n'est pas *toute* la philosophie du moyen âge, mais *un* système, le plus beau, le plus universel.

Dès lors, pour comprendre la scolastique, il ne suffit pas de

la caractériser par les procédés qui ont été les instruments de sa propagation, ou par la langue dont se sont servis ses docteurs. Il faut fréquenter leurs leçons, recueillir leurs enseignements et dégager les idées fondamentales qui dominent leur philosophie.

Cette synthèse est-elle possible? Nous n'en doutons pas. Mais, pour être complète, elle exigerait au préalable un travail d'analyse colossal, et trouverait sa place à la dernière page d'une histoire générale de la philosophie scolastique [1].

III.

Quant à nous, au début de cette étude, nous avons essayé une esquisse très succincte et forcément imparfaite des grands principes que les scolastiques posent à la base de leurs dissertations sur Dieu, sur le monde et sur l'homme.

Ces principes, on peut dire qu'ils les ont empruntés d'Aristote. Nous en trouvons surtout deux : l'un est la distinction de l'acte et de la puissance, l'autre est la loi de la finalité.

Dieu, disent les scolastiques, est la réalité absolue. A tout moment de son existence, il possède la plénitude de l'être : il set l'acte pur [2]. Tout autre être n'a reçu et ne pouvait recevoir qu'un

[1] Le travail n'est pas fait, croyons-nous, mais les éléments en sont réunis. Un des plus beaux ouvrages que l'on puisse consulter à cet effet est le traité du P. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit,* traduit de l'allemand par C. Sierp, *La philosophie scolastique.* Paris, Gaume, 1868 et 1870, 4 vol.

[2] S. Thomas, *S. Théol.*, 1ª, QQ. 14.4; 19.1; 25.1 — 1ª 2ªe, 55, 2, etc. — Aristote consacre les débuts de sa métaphysique à l'étude de l'acte et de la puissance. Cf. Zeller, *Geschichte der Philos. der Griechen,* II, 2, pp. 318 et suivantes. Leipzig, 1879.

degré limité de réalité; mais il porte en lui *des puissances* destinées à élever, en s'exerçant, le degré de cette réalité : son activité est successive. L'infinitude et toutes les perfections que l'esprit humain entrevoit dans l'essence divine, dérivent de cette notion première de la pure actualité. Au contraire, l'idée de contingence et de créature se rattache au concept d'un être qui est un mélange d'acte et de puissance.

C'est par le changement, ou le mouvement, qu'un être passe de la puissance à l'acte. Afin d'expliquer les transformations incessantes du monde matériel, les scolastiques, à la suite d'Aristote, distinguent dans les êtres de la nature deux éléments corrélatifs : l'un se trouve identique dans les divers termes de la combinaison ; l'autre est spécifique à chaque substance produite. C'est la théorie de la matière première et de la forme substantielle.

La matière première est le principe de la potentialité qui fait le fonds de tout être changeant et successif. La forme, au contraire, constitue la raison d'être du degré d'actualité que revêtent les substances et des activités qu'elles déploient. Ainsi une étroite corrélation unit entre elles les notions d'acte et de puissance, d'une part, celles de forme et de matière, d'autre part.

Mais la forme n'est pas seulement le principe des opérations de l'être ; elle est aussi le siège de l'impulsion qui incline tout être vers sa fin.

La loi de finalité est universelle, et Dieu lui-même ne s'y peut soustraire. C'est qu'une substance absolument inactive ne peut se concevoir, et que toute activité implique un but. La fin de Dieu ne peut être autre que lui-même, et s'il a créé des êtres hors de lui, il n'a pu les créer que *pour* lui.

Voilà pourquoi il a dû imprimer aux créatures une tendance qui les entraîne vers leur terme providentiel, fatalement, quand il s'agit du monde inorganique ou sensible, librement, quand il s'agit d'êtres spirituels. L'affinité chimique des corps, la récurrence invariable des mêmes composés, l'adaptation des organismes aux exigences diverses des êtres vivants, la conservation des espèces naturelles démontrent la finalité progressive du monde matériel.

Si l'actualité pure de Dieu est la raison de son *infinitude,* elle est aussi la raison de son *unicité.*

C'est parce que toute autre essence ne contient pas en elle-même la plénitude de l'être qu'elle peut être réalisée dans plusieurs types inférieurs. Henri de Gand a su interpréter avec un rare bonheur les dernières raisons ontologiques de la multiplicité des représentants dans une même espèce. Mais il serait inopportun d'anticiper ici sur des développements qui se présenteront d'eux-mêmes quand nous étudierons en détail le système du docteur solennel [1].

Ce que nous voulons remarquer, c'est que les scolastiques résument l'étude métaphysique de l'espèce et de l'individu dans la théorie des *universaux.* On connaît la formule synthétique des universaux : *ante rem, in re, post rem.* Elle fut empruntée aux Arabes et fit le tour des écoles d'Occident. Dieu, infiniment intelligent, connaît les créatures avant de les appeler à l'existence (*universalia ante rem*). C'est la question des idées divines, une clef de voûte de l'ontologie scolastique.

Réalisées dans la nature concrète, les essences ont une subsistance physique et actuelle, indépendante de notre considération mentale (*universalia in re*). Quel est le mode de cette subsis-

[1] Voir première partie, chap. III, sect. 3, § 5.

tance? Y a-t-il dans les individus de même espèce un élément commun et identique?

Enfin, le problème des universaux peut être envisagé d'une troisième manière. L'esprit humain peut se demander par quels procédés il engendre en lui-même les formes communes, qui lui font connaître les choses (*universalia post rem*).

Cette dernière recherche est du ressort de la psychologie.

Car l'homme ne porte pas seulement son regard investigateur sur Dieu et sur le monde extérieur. Il se demande vis-à-vis de lui-même ce qu'il est, quelle est sa nature et sa destinée. Il voit alors l'opposition de ses connaissances sensibles et intellectuelles. Tandis que la sensation représente un être dans son existence particulière, le concept embrasse les choses sous des déterminations qui sont indépendantes de leur réalisation individuelle. De ce fait, révélé par la réflexion, les scolastiques concluent que le principe de nos connaissances intellectives est soustrait, lui aussi, aux lois des substances matérielles. Tel est l'argument capital dont ils se servent pour démontrer la spiritualité de l'âme.

L'organisme et les sens ne sont pas exclus de toute intervention dans la production de la pensée. Ils fournissent à l'entendement la matière de ses opérations. L'École en déduit, d'une part, que notre intelligence a pour objet propre les raisons abstraites et universelles des choses matérielles; d'autre part, que l'union du corps et de l'âme ne peut être accidentelle et contre nature. Les théories de l'union substantielle, de l'unité du *moi*, de la survie de l'âme, de la résurrection et d'autres viennent se greffer logiquement sur ces thèses fondamentales.

Disons, en finissant, que la loi de la finalité trouve aussi ses

applications dans la psychologie de l'École. Elle rend compte de la légitimité et de la portée objective de nos connaissances. La base de la critériologie scolastique n'est autre que la constatation de la spontanée et naturelle aspiration de l'homme vers le vrai. L'auteur de la nature aurait failli, s'il avait permis que cet attrait fût l'instrument d'une perpétuelle illusion.

De même, la finalité exerce son empire sur les autres activités de l'homme : la volonté est pour l'être intelligent ce que l'inclination fatale est pour les substances matérielles [1]. Conformer ses actes libres à la fin que l'étude de notre nature nous révèle, c'est agir moralement. La morale n'est qu'un chapitre d'une grande étude de la finalité universelle.

La philosophie du moyen âge a embrassé tous les problèmes dont s'est préoccupée l'époque moderne, et on la mutile en la ramenant tout entière à une éternelle dispute sur la question des universaux. Ce qui a contribué à répandre ce préjugé, c'est qu'on s'est habitué à regarder la scolastique comme un décalque de la philosophie d'Aristote. Sans doute, la métaphysique péripaticienne comme la métaphysique scolastique concentre sur le problème des universaux un de ses principaux efforts. Mais que d'autres questions y sont examinées et discutées ! Il est faux d'ailleurs que la scolastique soit la tributaire servile d'Aristote [2]; bien d'autres philosophies que le péripatétisme ont déteint sur ses plus belles synthèses. Le

[1] « Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. » S. Thomas, *S. contra. Gent.* III, 143.

[2] Voir le beau livre de TALAMO, *L'aristotélisme et la scolastique.* Paris, 1876.

platonisme, l'École d'Alexandrie, le stoïcisme lui-même prennent parfois dans les grandes controverses de l'École une place que l'on a trop longtemps méconnue [1]. La saine doctrine du XIII[e] siècle est un eclectisme intelligent aux allures indépendantes et originales.

Nous terminons ici cette analyse hâtive [2]. Il nous a suffi de montrer qu'il est possible de donner de la scolastique une définition *doctrinale*. Sur les grands théorèmes tous les docteurs sont d'accord. Hors de là, les divergences se font jour. Dans un sens large, on peut dire que les scolastiques discutent en gens du même avis, et sur des points de détails.

IV.

Un dernier mot : on a beaucoup raillé la terminologie scolastique. Le style fatigué et barbare des régents du XV[e] siècle, et les critiques sanglantes des humanistes de la Renaissance n'ont pas peu contribué à perpétuer ce reproche. Mais c'est à tort qu'on critique la langue sobre et précise des docteurs de la grande époque.

Nous n'en disconvenons pas : le langage scolastique est un langage d'initiés. Mais la chimie, les mathématiques ne sont-

[1] A ce sujet nous avons lu avec plaisir un article de M. Picavet sur « La Scolastique ». (*Revue internationale de l'enseignement supérieur*, 15 mars 1893, pp. 337-343.)

[2] Pour être complet, il conviendrait de rappeler les rapports de la philosophie et de la théologie. Nous avons traité cette question au début de notre étude sur Henri de Gand. Non point que le docteur solennel professe, à cet endroit, des doctrines différentes de celles des autres scolastiques, mais parce qu'il est un de ceux qui ont exposé la question avec le plus de franchise et de pénétration.

elles pas remplies, elles aussi, d'expressions abrégées et convenues [1] ? Et si chaque science a sa langue, pourquoi défendrait-on à la philosophie d'avoir la sienne ? Les termes *potentia, actus, natura*, et cent autres, ont pour les scolastiques un sens nettement défini, exprimant des idées délicates et souvent complexes. Ces formules sont loin d'être des mots creux et sonores, comme on l'a dit souvent par ignorance et par préjugé. Qu'on les pénètre, et l'on verra briller ce que Leibnitz n'a pas craint d'appeler un or précieux, caché sous une rude écorce.

Ajoutons que la langue des contemporains, pour être accessible à tous, n'est pas plus heureuse que le latin du moyen âge. Dans la langue française, la plus claire et la plus philosophique des langues, un grand nombre de termes revêtent de multiples significations. Le mot « force », par exemple, si usuel, ne compte pas moins de trente-deux acceptions [2]. Quelle source d'équivoques et de malentendus !

Pourquoi la linguistique et l'histoire, si habiles à déterminer les sens variés qu'un même mot revêt à des époques diverses, ne s'appliqueraient-elles pas à la terminologie des philosophes du moyen âge? Un glossaire scolastique reste à faire. Il rendrait d'éminents services à l'histoire de la philosophie.

En attendant, il ne faut point se le dissimuler, ce n'est pas chose aisée que de traduire, en langue contemporaine, le latin subtil des écrivains scolastiques. De plus habiles que nous y ont échoué. Par la force même des choses, l'historien

[1] Que diraient les mathématiciens, si au lieu de dire « sinus », par exemple, on les obligeait à répéter toujours : la perpendiculaire abaissée d'une extrémité de l'arc sur le diamètre qui passe par l'autre extrémité?

[2] Voir LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française.*

qui veut exprimer fidèlement la pensée des docteurs du moyen âge ne peut négliger le style technique dont ils se sont servis. Ainsi il s'expose à fatiguer le lecteur et à prendre des allures d'illettré.

V.

Une histoire de la scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége semble se diviser naturellement en deux grandes périodes que divise ce fait capital : l'érection des universités sur le territoire de nos provinces. Tel est aussi le plan que nous avons suivi dans ce mémoire. La création d'universités nationales provoqua chez nous une floraison scientifique intense. Elle groupa des éléments épars et permit aux hommes d'étude de s'initier à la science sans être obligés de s'expatrier.

HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE
DANS
LES PAYS-BAS ET LA PRINCIPAUTÉ DE LIÉGE
JUSQU'A
LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.

PREMIÈRE PARTIE.

La philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége jusqu'à la création des universités nationales.

CHAPITRE PREMIER.

LES DÉBUTS DE LA VIE PHILOSOPHIQUE JUSQU'A LA FIN DU XIe SIÈCLE.

---

§ 1. — *Notions préliminaires.*

SOMMAIRE : I. Tendance dialectique des premières écoles de philosophie. — II. Absence de division du travail scientifique. — III. La philosophie naît à l'occasion de disputes théologiques.

I.

Pour apprécier à sa juste valeur l'effort philosophique des premiers siècles du moyen âge, il ne suffit pas de dresser une liste des travaux dus aux premiers représentants de la vie scientifique ; il faut encore reporter ces hommes et ces œuvres dans l'époque qu'ils ont illustrée, et étudier le milieu et les habitudes d'esprit dont ils ont subi les influences.

Ne l'oublions pas, le philosophe, si grand soit son mérite, est le tributaire obligé, quelquefois inconscient, de ses prédécesseurs. Il ne détruit pas de fond en comble l'œuvre que les âges antérieurs lui ont léguée, afin de tout reconstruire, pas plus qu'à la mort d'un père, l'enfant ne dissipe le patrimoine familial pour le reconstituer par ses propres forces.

Cette loi, révélée par l'histoire et la psychologie, rend compte, ce semble, d'un premier fait qui caractérise les débuts de la scolastique. Nous voulons parler de la *tendance dialectique*, qui paraît faire de la philosophie bien plus une étude de mots qu'une étude de choses.

La cause est aisée à découvrir. Les hommes que nous rencontrons sont les pionniers de la civilisation intellectuelle, comme d'autres, avant eux, furent les pionniers de la civilisation matérielle. Personne ne les a précédés dans la voie qu'ils se fraient, et ils en sont réduits à prendre, comme maîtres de leur éducation scientifique, quelques abréviateurs du IIIe et du Ve siècle.

Porphyre, dans son *Isagoge*, Boèce, dans ses *Commentaires*, furent les initiateurs d'un pseudo-aristotélisme qui n'embrassait que le côté *formel* de la philosophie du Stagyrite. Ces deux auteurs, classiques pendant la première partie du moyen âge, imprimèrent aux études un caractère terminologique, verbal, dont les écoles eurent grand'peine à se défaire [1]. Jusqu'au milieu du XIIe siècle, les seuls traités connus de l'*Organon* d'Aristote étaient l'*Interprétation* et les *Catégories*, celui-ci dans la traduction de Boèce, celui-là dans la version du même Boèce et dans le résumé du pseudo-Augustin [2].

[1] Sur l'influence exercée au moyen âge par l'*Isagoge* de Porphyre, voir l'introduction de la traduction italienne de E. Passamonti, *L'Isagoge di Porfirio*. Pisa, 1889.

[2] Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, pp. 93 et suivantes. Paris, 1872. Dès le IXe siècle on connaît la traduction de l'*Interprétation* et les *Categoriæ decem* faussement attribuées à saint Augustin. La version des *Catégories* de Boèce ne reparaît qu'à la fin du Xe siècle.

L'influence souveraine de ces ouvrages suffit pour expliquer l'importance exagérée et ridicule attribuée à la dialectique.

Par une étrange fatalité, les premiers siècles du moyen âge n'ont pas reçu, comme contre-poids à ces influences fâcheuses, les leçons suggestives de la métaphysique du philosophe de Stagyre. On aurait connu alors l'autre moitié de la pensée d'Aristote : l'élément *objectif* de l'*Organon* eût été mis en lumière, et, avec lui, le principe générateur du système aristotélicien.

Des critiques consciencieux l'ont montré à l'évidence : la logique d'Aristote se trouve intimement liée à l'ontologie et à la psychologie [1]. Mais, sur ce rapport ultérieur de la dialectique avec la réalité, les Catégories sont muettes et elles ont le droit de l'être. Boèce, qui insinue la signification purement verbale du traité qu'il commente, oublie de mettre en garde ses lecteurs inexpérimentés et de leur montrer la pensée d'Aristote dans son intégralité.

Est-il étonnant, qu'isolé des autres ouvrages du Stagyrite, le livre des Catégories, avec sa terminologie subtile et la forme vague que revêtent les trois derniers Prédicaments, ait poussé les esprits dans la voie des abstractions? Ajoutez-y l'enthousiasme de Boèce lui-même pour la dixième Catégorie, celle qu'il nomme « la pléiade sacrée des sciences, la clef de la philosophie, le monde auquel il est interdit de rien ajouter »! En voilà plus qu'il ne faut pour comprendre le caractère factice qu'a revêtu l'enseignement didactique dans la vie littéraire de l'époque.

Il est vrai que dès le IXe siècle on lisait à l'École Palatine le *Timée* de Platon, dialogue tout bourré de conceptions métaphysiques. Mais, entre des mains d'enfants, ce livre resta incompris ; égarant les imaginations, il n'engendra que des chimères. Il n'empêcha pas le despotisme de la dialectique, et, suivant la prédiction de Martianus Capella, celle-ci ne tarda pas à régner en suzeraine du *Trivium*.

[1] Prantl, *Geschichte der Logik*, t. I, pp. 185 et 203. Leipzig, 1867.

II.

Nous disons en suzeraine, car la dialectique ou la logique [1] était loin d'être l'unique base de la formation scientifique au moyen âge.

Suivant une classification antique qui, d'après l'opinion généralement reçue, remonte à Martianus Capella [2], l'enseignement libéral comprenait les branches du *trivium* et du *quadrivium*, c'est-à-dire la grammaire, la rhétorique et la dialectique d'une part, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie et la musique [3] d'autre part. C'est dire que l'homme d'étude du IXe, du Xe et du XIe siècle répartissait son activité entre les diverses sciences connues de son temps.

Or, ceci nous permet d'attirer l'attention sur un second grand fait, qui distingue les origines de la philosophie de l'Ecole; *l'absence de division du travail scientifique.* Tandis que le succès grandissant de la dialectique, dont nous avons parlé tantôt, s'explique à raison de circonstances particulières au moyen âge, le phénomène dont nous parlons est dû à certaines conditions psychiques générales qui accompagnent l'aurore de tout mouvement intellectuel. C'est qu'au début d'une civilisation, les diverses branches de l'activité humaine sont si rudimentaires, que toutes se touchent, si toutes ne se confondent : par la force des choses, les connaissances doivent être universelles.

Remontez au berceau de la pensée grecque. La poésie y est à la fois le répertoire de la science, de la philosophie, et de l'histoire, et nous voyons les poètes inscrire sur la première

[1] De Remusat, *Abélard,* t. I, pp. 300 et suivantes, a démontré que la dialectique correspond à la logique.

[2] Dans son ouvrage *De Nuptiis Mercurii et Philologiæ*. Les sept arts libéraux y apparaissent sous forme de personnages allégoriques.

[3] La musique, y compris la poésie. Voir un tableau de l'enseignement au Xe siècle chez Ch. Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux.* (Bibl. des hautes études. sciences philolog. et hist. Paris, 1885, chap. Ier.)

page de leurs traités, ce titre si naïvement prétentieux dans leur bouche : περὶ Φύσεως.

Il n'en est pas autrement durant les premiers siècles qui suivent la fixation des générations nouvelles sur le sol rajeuni de la vieille Europe. Tout est à refaire, car les barbares ont tout détruit. Les vastes encyclopédies d'Isidore de Seville († 636), de Bède le Vénérable († 735) n'ont pas d'autre signification à nos yeux. Rhabanus Magnentius Maurus, qui s'est inspiré à Tours des doctes leçons d'Alcuin, nous a laissé un traité *de universo* en vingt-deux livres, dans lequel il parle de Dieu et des anges, des principaux personnages de l'ancien et du nouveau Testament, des livres de l'Ecriture Sainte, des matières ecclésiastiques, des créatures, de l'astronomie, de la physique et de la chronologie, des philosophes et des poètes, des divinités païennes, du langage, de la médecine, de l'agriculture, de l'art militaire, de l'habillement, des mets et de l'architecture [1]. Est-il étonnant que l'ancien écolâtre de Tours, devenu maître à Fulde, apparaisse aux yeux de ses nombreux disciples comme le représentant d'une tendance [2]?

Mais au fur et à mesure que la réflexion philosophique gagne en maturité, le programme du *trivium* et du *quadrivium* s'éclaircit : au XIe siècle, la dialectique se développe au détriment des autres branches de l'enseignement et les éclipse toutes [3].

III.

Il nous reste à dire quelques mots d'un troisième fait, que l'historien ne peut perdre de vue durant cette période : les questions philosophiques *se posent principalement sur le terrain de la théologie*. La querelle sur la prédestination entre Gottschalk et Hinckmar de Reims soulève le problème de la liberté humaine et celui de la justice divine; les controverses sur la

[1] Nous citons d'après la table des matières.

[2] HAURÉAU, *op. cit.*, I, 139.

[3] SPECHT, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland*. Stuttgart, 1885, p. 126.

présence réelle de Dieu dans l'Eucharistie donnent naissance aux interminables dissertations sur la substance et l'accident : ainsi par contre-coup surgissent les grandes questions de l'ontologie.

Rien n'est plus intéressant que de poursuivre l'extension lente et progressive de l'élément philosophique, et il suffit de comparer le système compréhensif d'un Anselme de Cantorbéry aux préoccupations des dialecticiens du IXe siècle, pour toucher du doigt la marche ascendante de la pensée scolastique.

Les trois grands caractères que nous venons de rappeler brièvement nous semblent être les marques de la philosophie scolastique jusqu'à la fin du XIe siècle. Il ne sera pas difficile de montrer qu'ils se retrouvent dans les premières écoles philosophiques, nées sur le sol de nos provinces.

---

§ 2. — *Les écoles d'Utrecht.*

SOMMAIRE : I. Charlemagne et la régénération intellectuelle de l'Occident. — II. L'école cathédrale d'Utrecht. — III. Écoles chapitrales et monacales.

I.

Charlemagne avait compris que pour atteindre la régénération intellectuelle qu'il avait entreprise, il devait intéresser le clergé à son œuvre. Inspiré sans doute par Alcuin, qu'il avait appelé des plages de la Grande-Bretagne pour ouvrir l'Académie palatine, il donna à Baugulf, abbé de Fulde, le célèbre Capitulaire de 787, et prescrivit la création d'écoles monacales et épiscopales.

L'élan était donné. Durant une période de plusieurs siècles, on vit le sol de la Germanie se couvrir d'écoles érigées au sein des abbayes. En même temps, les évêques rivalisaient de zèle avec les monastères. Il n'était pas rare de voir les plus

hauts dignitaires de l'Église occuper une chaire, dans les écoles nées à l'ombre de leur palais.

On peut dire que, jusqu'au commencement du XII[e] siècle, ces institutions monacales et épiscopales eurent chez nous, comme ailleurs, le monopole de la science [1].

II.

Utrecht est le premier nom qui attire le regard. Contemporaine des abbayes de Saint-Martin de Tours, de Saint-Gall, de Fulde, l'école cathédrale d'Utrecht fut pour le nord des Pays-Bas ce que l'école d'York fut pour l'Angleterre, et ce que plus tard celle de Liége devint pour la Belgique [2].

En ces temps primitifs, où les hommes de science étaient rares, des maîtres érudits et doctes, tels que l'Anglais Albricus, le Frison Theodorus, Harkomarus et Rixfried inaugurèrent un enseignement qui devait soutenir sa renommée pendant toute l'époque carolingienne.

On connait malheureusement peu de choses de ces premiers penseurs d'un âge encore barbare. L'invasion des Normands, en 857, vint ruiner leur œuvre civilisatrice. Puis, après avoir passé, sous le joug des envahisseurs, une ère de terreur et d'ignorance, l'école d'Utrecht reconquit, grâce à l'évêque Gunther, l'éclat de ses premières années.

Gunther eut pour successeur Baldéric (918-977), *vir magnus scientiæ.* Mais le plus illustre représentant de l'école fut Adalbode (1008-1027) qui, après avoir fréquenté les plus célèbres professeurs de son temps, acquit à Utrecht une réputation universelle d'érudition et de savoir [3].

[1] WATTEMBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, 5[e] Auflage. Berlin 1885, t. I, pp. 147 et suivantes. — LÉON MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident, de Charlemagne à Philippe-Auguste.* Paris, 1866.

[2] CH. STALLAERT et PH. VANDER HAEGHEN, *De l'instruction publique au moyen âge, etc.*, p. 65. (MÉM. COUR. PAR L'ACAD. ROY. DE BELGIQUE. Bruxelles, 1854.)

[3] *Ibid.*, p. 65.

III.

Au commencement du XII[e] siècle, Utrecht comptait cinq écoles chapitrales : celles de Saint-Martin, de Saint-Sauveur, de Saint-Pierre, de Saint-Jean et de Sainte-Marie.

D'autre part, autour de la capitale scientifique des Pays-Bas, surgirent des écoles monacales. Au premier rang apparaissent celles de Nimègue, de Middelbourg et d'Aduwert [1].

---

§ 3. — *Le mouvement philosophique dans les écoles liégeoises.*

SOMMAIRE : I. Coup d'œil sur les écoles de Liége. — II. L'école de la cathédrale de Saint Lambert : l'archevêque Bruno et Rathère. — III. Eracle et Notger. — IV. L'enseignement philosophique. — V. Hubold, Adelman et Berenger de Tours. Luttes dans le diocèse de Liége. — VI. Alger à l'école de Saint-Barthélemy. — VII. Les écoles monacales.

I.

Le même phénomène se produit à Liége, mais d'une manière plus intense et plus remarquable.

Dès le X[e] siècle, Liége devient dans nos contrées la métropole de l'étude et de la science. Au XI[e] siècle, elle est dans tout son éclat. Les plus illustres représentants de l'époque sont mêlés à l'histoire de ses grandes écoles. Dans la ville même du prince-évêque, nous trouvons deux instituts célèbres où brille le clergé séculier : l'école de la cathédrale de Saint-Lambert et la collégiale de Saint-Barthélemy. Une foule d'abbayes couvrent le sol du territoire diocésain et les écolâtres y affluent « comme les abeilles vers un arbre en fleurs [2] ».

Nous jetterons un rapide coup d'œil sur ces deux groupes d'écoles, recueillant au passage les grands noms parvenus jusqu'à nous.

[1] CH. STALLAERT et VANDER HAEGHEN, *loc. cit.*, p. 68.

[2] *Monumenta Germaniæ Scriptor*, VII, 211.

II.

Ce n'est pas sans hésitations que le pays de Liége répondit à l'appel de Charlemagne et de ses successeurs.

L'impulsion partit d'en haut : Bruno, le plus jeune frère d'Othon Ier, monté sur le trône épiscopal de Cologne en 953, sut, par sa sage administration, lancer le clergé de Liége dans la voie des études. Son éducation scientifique fut achevée par l'illustre Rathère, qui exerça sur lui une heureuse influence.

Ce Rathère est, sans contredit, une des plus étranges figures du Xe siècle. Caractère fougueux et énergique, il eut une vie pleine de revers. Élevé trois fois au siège épiscopal de Vérone, il en fut chassé trois fois, pour avoir protesté avec trop d'énergie contre le dévergondage de son clergé et de son peuple. Après son premier échec en Italie, il se rendit à la cour d'Othon Ier, et, s'il faut en croire un biographe du temps, devint un des premiers philosophes de l'École palatine [1].

Sa célébrité lui valut l'honneur d'être le précepteur de Bruno. Devenu archevêque de Cologne, Bruno prit son ancien maître sous sa protection toute-puissante et le nomma évêque de Liége [2].

Malheureusement, Rathère fit peu de chose pour le progrès de la science dans son nouveau diocèse. Il ne tarda pas à entrer en conflit avec son peuple. Forcé de quitter la ville, le malheureux prélat s'en retourna en Italie, jusqu'à ce que, après bien d'autres pérégrinations, il s'en vint mourir à Namur, en 974.

Au milieu de ses infortunes, Rathère ne perdit pas l'ardeur studieuse que les maîtres de l'école de Lobbes avaient allumé en lui aux jours de sa jeunesse. De bonne heure, il s'acquit une réputation pédagogique par la grammaire qu'il composa à l'usage de la jeunesse, et à laquelle il donna le titre bizarre

[1] Fulcuin, *De Gestis abbatium Lobiensium.*

[2] Liége dépendait en effet de l'archevêque de Cologne.

de *Servadorsum* [1]. Il faut avouer cependant que la plupart de ses ouvrages reflètent les troubles de son existence agitée. Ce sont des complaintes et des lamentations sur le relâchement de la discipline [2].

Un seul de ses traités intéresse à quelque titre l'historien de la philosophie : les *Meditationes cordis seu volumen prœloquiorum.* Dans sa pensée, il devait former une espèce de prélude à son ouvrage *Agonisticon*, ou *Combat spirituel.* Rathère s'y dévoile comme un moraliste doublé d'un érudit. Il passe en revue les devoirs professionnels du soldat, de l'artiste, du médecin, de l'avocat, du juge, des époux, des célibataires; puis, dans une partie générale, il étudie les sentiments qui doivent animer tout chrétien.

Ici encore on sent l'homme qui s'est heurté à toutes les misères de l'existence. Philosophe, Rathère ne pouvait être que moraliste : tant il est vrai de dire que les vicissitudes de la vie pratique se répercutent dans les tendances de la vie spéculative.

III.

Liégeois par la naissance, Rathère le fut assez peu par l'influence qu'il exerça dans la principauté.

Il n'en fut pas de même de deux autres de ses successeurs, qui, comme lui, durent leur nomination à l'archevêque Bruno : nous voulons parler d'Eracle et de Notger.

Élevé à l'école de Lobbes et disciple présumé de Rathère, Eracle fut moins un savant qu'un professeur, et son souci principal fut de multiplier les écoles. Il prépara l'action bienfaisante de celui que ses contemporains appellent le *Berceau de la science.*

Notger se consacra à la vie monastique dans la célèbre abbaye de Saint-Gall, où il se distingua par son savoir. Appelé

[1] Ch. Stallaert et Ph. Vander Haeghen, *loc. cit.*, p. 33.

[2] Tels sont : *De contemptu canonum — Discordia inter Ratherum et clericos* et d'autres.

bientôt à donner le haut enseignement dans le monastère de Stavelot, il y resta jusqu'au jour où il fut élevé au siège épiscopal de Liége (971).

Ce fut surtout Notger qui créa la renommée scientifique de Liége et lui acquit le nom de *Fontaine de sapience.* Tel était son zèle pour l'enseignement, que dans ses voyages il amenait avec lui des écolâtres, pour les faire instruire par un de ses chapelains, et, bien souvent, au dire de ses biographes, il les renvoyait chez eux plus instruits que leurs maîtres d'autrefois [1].

Notger a bien mérité des philosophes de son temps, moins par ses ouvrages de doctrine personnelle que par le prestige de sa situation et son talent d'initiateur. On peut dire que de son règne date la généralisation d'une méthode scientifique complète, non seulement dans l'école épiscopale de Saint-Lambert et dans celle de la collégiale de Saint-Barthélemy, mais encore dans les diverses écoles monacales éparses sur le territoire diocésain.

Car Notger avait pu étudier de près, à l'importante abbaye de Saint-Gall [2], le fonctionnement de la discipline scientifique dans ses résultats les plus brillants; et il n'eut rien de plus empressé que d'en faire bénéficier les écoles de son diocèse [3]. Ajoutons que l'illustre évêque était en rapport avec un autre grand homme, plus connu que lui dans l'étude de la philosophie : Gerbert, dont l'enseignement avait rassemblé à l'école de Rheims une élite de travailleurs.

[1] « Sicque fiebat ut quos plerumque rudes et illiteratos a claustro abduxisset et ipsos quos prius magistros habuerant, in litterarum perfectione redeuntes superarent » *Monumenta Germania scriptores,* cité par le professeur DUKE dans sa monographie : *Die Schulen im Bistum Lüttich in 11. Jahrhundert* (Marburg, 1882).

[2] A côté de Notger, l'évêque de Liége, et de Notger Labeo, de l'abbaye de Lobbes, nous rencontrons, vers la même époque, à Saint-Gall, deux autres Notger : Notger le médecin, et son maître saint Notger, le poète bien connu de l'abbaye bénédictine.

[3] WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter,* 5e Auflage, pp. 353 et suivantes. — Cf. DUKE, *op. cit.,* p. 8.

IV.

Sous l'empire de ces influences heureuses, les écoles du pays de Liége avaient inscrit à leur programme l'étude complète du *trivium* et du *quadrivium*.

Au début de ce chapitre, nous avons signalé l'apparition de la philosophie sous le masque rigide de la dialectique.

Cependant, peu à peu surgirent toutes les questions objectives que suggère l'étude de Dieu, du monde et de l'homme. La valeur évidente du concept de substance, le souvenir de Scot, des Pères, ne pouvaient manquer de mêler l'ontologie à la logique, et nous savons, qu'à l'époque de Notger, les discussions philosophiques dans les écoles de Liége étaient autre chose qu'une jonglerie de mots creux et de phrases sonores. La métaphysique d'un côté, la morale de l'autre, avaient pris place dans le *trivium*, à côté de la dialectique. Comme nous l'apprend l'épitaphe de Maurice de Reims, un disciple de Liége, c'est désormais à cette triple source que le philosophe allait puiser la science : « Potavit trifido fonte philosophiæ [1] ».

V.

Gonther, archevêque de Saltzbourg; Ruthard et Erluin, évêques de Cambrai; Durand et Wazon, évêques de Liége; Adelbode, évêque d'Utrecht; Burchard, évêque de Worms; Folcuin et Harigère, abbés de Lobbes, sortirent des doctes écoles de Saint-Lambert [2].

Puis, le chanoine Hubold, qui porta à Sainte-Geneviève de

[1] *Histoire littéraire de France*, VII, 591. — Duke, *Op. cit.*, p. 16.

[2] Des écoles de Liége sortirent une foule d'autres personnages qui jouèrent un rôle dans la société de leur temps. Parmi eux se rencontrent des princes du sang. On peut voir la liste des écolâtres célèbres de Liége chez Duke, *Op. cit.*, p. 26. — Cf. A. Bittner, *Wazo und die Schulen von Lüttich*. Breslau, 1879, in-8°.

Paris la renommée de la science liégeoise. Ses succès là-bas inspirèrent tant de jalousie à ses compatriotes, qu'il fut contraint, sous peine d'excommunication, de venir professer dans sa ville natale. De leur côté, les moines de Sainte-Geneviève firent des instances auprès de Notger, lors de son voyage à Paris, en 1006, pour qu'il permît à l'illustre professeur de leur revenir, ne fût-ce qu'un mois par an [1]. Plus tard, sa renommée devint si grande que l'évêque Balderich l'envoya quelque temps à Prague pour y professer la philosophie.

Citons enfin l'écolâtre Adelman (1048), une intéressante personnalité philosophique de l'école de Saint-Lambert.

Adelman avait fait ses études à l'abbaye de Chartres, où Fulbert, le disciple de Gerbert de Reims, venait d'ouvrir un enseignement. Là il se rencontra avec Bérenger de Tours, dont le nom personnifie les tendances rationalistes de la première moitié du XI[e] siècle.

Depuis longtemps, certaines écoles étaient travaillées du désir d'affranchir la dialectique du joug de la doctrine catholique. Le moine Petrus Damiani (1050) et d'autres de ses contemporains se plaignent de l'audacieuse indépendance des philosophes [2]. Il y a surtout deux matières où la raison philosophique semble se heurter aux enseignements de la foi : les notions de nature et de personne, d'une part; celles de substance et d'accident, d'autre part.

La première difficulté met directement en question le mystère de la sainte Trinité. Est-il étonnant que pour le défendre on mît tant d'acharnement à quereller sur les universaux? Quant à la seconde difficulté, elle se rapporte au mystère de l'Eucharistie. Bérenger de Tours la souleva dans les premières années du XI[e] siècle.

La foi catholique enseigne que le pain et le vin se changent au corps et au sang de Jésus-Christ : il ne reste plus sur l'autel

[1] DUKE, *Op. cit.*, p. 24. — Cf. STALLAERT et VANDER HAEGHEN, *Op. cit.*, p. 38.

[2] UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 116.

que les accidents de la matière. Or, disait Bérenger, comment les accidents du pain et du vin, la couleur, le goût, etc., pourraient-ils subsister sans ce fonds intime qui les soutient et qu'on appelle la substance? Il en concluait que les paroles de l'Évangile ne peuvent viser une transsubstantiation dans le sens propre du terme.

C'est contre cette hérésie de son ancien condisciple que Adelman écrivit son traité « De veritate corporis et sanguinis Domini ad Berengarem epistolæ » [1]. Il se compose de deux lettres adressées, l'une à Paul de Metz, l'autre à Bérenger lui-même. Celui-ci prit en considération les critiques de son ami, puisqu'il daigna lui répondre; mais il ne modifia pas ses doctrines. Quelque temps après, il tomba sous le coup des condamnations religieuses.

Ce n'est pas chose facile de décider quelle était la doctrine exacte de Bérenger sur l'Eucharistie. Il est probable que, d'après lui, le corps du Christ se trouve d'une manière cachée dans le pain et le vin, à l'effet de pouvoir être consommé. Bérenger serait ainsi le premier auteur de la *théorie de l'impanation*, que Luther devait reprendre après lui [2].

Le nom d'Adelman est intimement lié à ceux de deux autres publicistes de ce temps qui, eux aussi, prirent à tâche d'enrayer la doctrine de l'hérésiarque : Hugues, évêque de Langres, et Lanfranc, successivement moine au Bec et archevêque de Cantorbery.

Les disputes d'Adelman et de Bérenger trouvèrent grand écho dans le diocèse de Liége [3]. Le clergé n'était que trop

[1] On signale encore d'Adelman des rythmes alphabétiques et une notice sur les principaux hommes de lettres formés de son temps à l'école de Chartres et à celle de Liége. (DE BECDELIÈVRE, *Biographies liégeoises*, Liége, 1838, t. I, in-voce.)

[2] STAUDENMAIER, dans le *Dictionn. encyclopéd. de la Théol. cathol.* de GOSCHLER. — JOS. SCHNITZER, *Berengar von Tours und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters.* München, Stahl, 1890.

[3] DUKE en donne des preuves, p. 27.

favorable aux idées nouvelles. Il ne faut pas s'en étonner. Les écoles liégeoises firent toujours preuve d'une grande indépendance. On y pratiquait à un haut degré la tolérance et le respect des convictions, même quand le schisme divisait les esprits.

D'ailleurs, la doctrine de Bérenger était voisine de la théorie de Jean Scot Érigène, qui s'infiltra si profondément dans tout le moyen âge. Pour Scot, l'Eucharistie n'a qu'un caractère symbolique : elle est l'emblème d'une communauté spirituelle qui nous unit à Dieu. Quand, au milieu du XIe siècle, on connut à Liége la thèse de Bérenger, on se souvint du philosophe palatin. On se souvint aussi d'une opinion récente, défendue par un Liégeois même, précurseur de Bérenger : le moine Hérigère, abbé de Lobbes, qui niait la transsubstantiation dans une controverse avec Paschasius Radbertus.

Devant les progrès grandissants de l'hérésie, Hermann de Reims, Drogo de Paris, Meinhard de Bamberg et maint autre préférèrent renoncer à l'enseignement plutôt que de « prêcher à des sourds et de semer dans les épines » [1]. Plus courageux que ses confrères, Adelman soutint la lutte. Quand il fut contraint de se taire, il quitta Liége [2].

VI.

L'hérésie de Bérenger continua d'agiter le pays de Liége. Un demi-siècle plus tard y florissait un autre théologien, qui écrivit également contre la doctrine hérétique. Nous voulons parler d'Alger, suivant d'autres Adelger ou Adelher. Né à Liége à la fin du XIe siècle, Alger enseigna à l'école de Saint-Barthélemy, une concurrente de Saint-Lambert, fondée entre 1015 et 1031. Sa vie est peu connue et l'on ignore la date exacte de sa mort (vers 1130).

Son traité « De sacramento corporis et sanguinis » eut une

[1] Mabillon, *Vetera analecta*, 443 et 444. — Cf. Duke, *Op. cit.*, p. 27.
[2] Il mourut évêque de Brescia en Lombardie.

influence plus grande que celui d'Adelman. Alger est modéré dans ses réfutations, et c'est sans doute cette pondération de la pensée qui lui valut d'être cité avec estime à plusieurs siècles d'intervalle. Pierre le Vénérable tient que son ouvrage est l'écrit le plus solide qui ait été conçu au XI[e] siècle contre l'hérésie de Bérenger. Plus tard, Érasme, un esprit éminemment distingué, lui fit les honneurs de l'impression [1] et rendit hommage à ses connaissances de théologien et de philosophe.

Alger est une des dernières grandes figures des écoles liégeoises [2]. Avec le XII[e] siècle, la science semble émigrer de la cité des princes-évêques pour s'acclimater sous d'autres cieux.

VII.

La principauté de Liége était par excellence le pays des écoles. On ne pourrait se faire une idée exacte de l'engouement de ce coin de territoire pour les études spéculatives, si l'on ne s'arrêtait un instant à ses nombreuses institutions monacales.

Nous ne connaissons pas moins de douze abbayes où les écolâtres recevaient l'enseignement complet du *trivium* et du *quadrivium* : Saint-Laurent (971) et Saint-Jacques, à Liége ; la richissime abbaye de Lobbes, sur les bords de la Sambre ; celles de Gembloux (919), de Waulsort, de Saint-Hubert, dans les Ardennes (817), de Stavelot (milieu du VII[e] siècle), de Saint-Trond (même époque), de Brogne (X[e] siècle), de Porcetum, près d'Aix-la-Chapelle, de Florennes et de Fosse. Suivant une pratique commune du XI[e] siècle, les monastères les plus importants possédaient deux espèces d'écoles, l'une ouverte aux laïques et aux membres du clergé séculier, l'autre réservée aux moines [3].

[1] Érasme l'édita à Bâle, en 1530. — Depuis il a paru dans la *Bibliotheca Patrum*.

[2] Alger a laissé en outre : 1) une grande quantité de lettres et un traité des droits de l'église de Liége ; 2) un traité du libre arbitre ; 3) un traité *De misericordia et justicia*. Ce dernier ouvrage, le plus étendu, ne présente qu'un intérêt théologique.

[3] DUKE, *Op. cit.*, p. 7. Cependant certains auteurs contestent ce fait.

Les abbayes les plus célèbres sont celles de Saint-Laurent et de Lobbes. A Saint-Laurent nous trouvons, en 1096, Rupert de Deutz qui appartient tout entier à la mystique [1]. Quant à l'école de Lobbes, dès le XIe siècle, l'abbé Francon (855-903) y donne une forte impulsion aux études. Rathère, Hériger, Théoderich de Saint-Hubert et d'autres ont passé là plusieurs années de leur carrière scientifique. L'école de Lobbes est de celles qui maintiennent le plus longtemps le renom de Liége [2]. Le XIIe siècle inaugure une période de déclin, dont l'aspect morne contraste péniblement avec l'éclat de l'époque finissante. La querelle des investitures et les troubles qu'elle suscite jusqu'au sein des cloîtres ne contribuent pas peu à la dissipation des esprits.

Mais il est une autre cause de cette décadence. Le XIIe siècle est témoin d'un fait capital, dont les répercussions sont profondes dans notre pays : la création de l'Université de Paris. Depuis quelque temps déjà, Paris était devenu un centre important d'études : on l'appelait la *Cité des livres*. Le jour où l'Université reçoit une consécration officielle, les écoles monacales et épiscopales ont fait leur temps.

Paris est un aimant qui attire les intelligences d'élite : c'est là que se concentre le mouvement philosophique pendant le XIIe, le XIIIe et le XIVe siècle. A Liége même, quelques hommes ont encore leurs heures de célébrité, un Gozechin, qui enseigne pendant treize ans les humanités, la philosophie, les sciences ecclésiastiques; un Albéric de Reims qui, au début du XIIe siècle, donne des leçons publiques en reconnaissance de l'hospitalité reçue dans la ville des princes-évêques. Mais ce sont des noms isolés, derniers rayons d'une gloire évanouie. A la fin du XIe siècle, la chute de l'école de la cathédrale est un fait accompli [3].

[1] Voir Auger, *Études sur les mystiques des Pays-Bas* (Mémoires cour par l'Acad. roy de Belgique, 1892), pp. 71 et suivantes.

[2] J. Daris, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liége, depuis leur origine jusqu'au XIIIe siècle* (Liége, 1890), pp. 655 et suivantes.

[3] Stallaert et Vander Haeghen, *Op. cit.*, p. 44.

§ 4. — *Le réaliste Odon de Tournai.*

Sommaire : I. Odon de Tournai, sa vie et ses œuvres. — II. La question des universaux. Son origine. Principales solutions proposées au moyen âge. — III. Doctrine d'Odon. Son traité « De peccato originali ». — IV. Décadence de l'école de Tournai.

I.

Durant cette période, le pays de Liége n'eut pas le monopole de l'enseignement philosophique dans nos provinces. Plus isolées, il est vrai, nous rencontrons, çà et là, quelques autres écoles. Citons les abbayes de Thourout et d'Afflighem; puis le chapitre de Sainte-Pharaïlde et les monastères de Saint-Bavon et de Saint-Pierre, à Gand. Ce qui manqua dans ces institutions, ce fut le génie d'un Notger pour encourager les études naissantes, susciter une émulation féconde et imprimer une direction d'ensemble à des forces éparses.

Cependant l'école de la cathédrale de Tournai retient l'historien de la philosophie, à raison d'une personnalité scientifique dont l'enseignement fut célèbre pendant la seconde moitié du XIe siècle : Odon ou Oudard, né à Orléans, bien connu par sa controverse avec Raimbert de Lille.

Odon fut d'abord écolâtre à Toul, puis à Tournai, où il ne tarda pas à se distinguer. Mathématiques, théologie, philosophie, il a tout embrassé, mais la dialectique fut son triomphe et sa branche de prédilection. Il lisait habituellement le Timée dans la traduction de Chalcidius [1]. S'il faut en croire un de ses contemporains [2], la théorie réaliste d'Odon lui valut une

[1] Picavet, *La scolastique*. (Revue internat. de l'enseignement, 15 août 1893, p. 340).

[2] Hériman, troisième abbé de Saint-Martin, à Tournai, qui écrivit vers 1100 son *Historia Restaurationis abbatiae S. Martini Tornacensis*, publiée dans le Spicilegium de Dachery, t. XII, vol. II, édit. 1723. Odon a un autre biographe contemporain, Amand du Chastel, prieur d'Anchin (Bolland, XIX junii).

provocation de « maistre Raimbert », un professeur nominaliste de Lille, dont le nom seul nous est parvenu. Odon eut le dessus, bien que, de prime abord, le débat contradictoire eût jeté le trouble parmi les disciples de l'école de Tournai [1]. Après quelques années de brillant enseignement, Odon se voua brusquement à la vie religieuse. Il fonda l'abbaye de Saint-Martin, à Tournai, puis devint évêque de Cambrai. Ce ne fut pas sans difficultés qu'il put administrer son diocèse : un compétiteur, du nom de Gaucher, lui disputa longtemps le siège épiscopal. Odon mourut, en 1113, au monastère d'Anchin où il s'était retiré [2].

Les ouvrages d'Odon sont publiés dans la *Patrologie* de Migne, t. CLX [3]. Odon de Tournai relève bien moins de la mystique que Rupert de Deutz, et nous ne partageons pas l'opinion de Michaud lorsqu'il leur attribue « le même effort en faveur de la théologie mystique [4]. » S'il est vrai que, durant la seconde période de sa carrière, il s'adonna presque exclusivement à l'exégèse et aux sujets religieux, il ne faut pas oublier qu'à Tournai Odon fut avant tout un fougueux dialecticien. Il suffit de jeter un coup d'œil sur son Traité du péché originel pour se convaincre que le froid raisonnement n'y

[1] Hériman raconte qu'un chanoine de Tournai, « moult perturbé de la variété et ambiguité des sentences et opinions de plusieurs clercs fourvoyans du sentier de vérité », consulta un devin de Tournai pour savoir à quelle doctrine il fallait croire. Celui-ci, après avoir, par gestes, approuvé celle d'Odon, « de recief extendi son doit devers la ville de Lille, et mist sa main devant sa bouche, et tantost en la mettant arrière commencha à soufler, comme il volsist plainement monstrer la doctrine et lichon de maistre Raimbert riens autre chose estre se non vent enflé et frivole loquacité ». *Ibid.*, p. 446, note.

[2] Auger, *Op. cit.*, p. 68, entre dans plus de détails.

[3] Ce sont : « Expositio in canonem Missæ. — De peccato originali libri tres. — Disputatio contra Judœum Leonem nomine, de adventu, Christi filii Dei. — De Blasphemia in Spiritum Sanctum. — De Canonibus Evangeliorum. — Homilia de villico iniquitatis. — Liber sive homilia de villico iniquitatis. »

[4] Cf. Auger, *Op. cit.*, p. 67.

laisse point place à l'élévation émue. Voilà pourquoi, à nos yeux, Odon est un de ces philosophes que l'on ne peut enfermer dans le cadre inflexible d'une classification rigoureuse : il fut tour à tour un spéculatif et un mystique.

De toutes les œuvres dues à l'activité littéraire d'Odon, les trois livres « De peccato originali » doivent seuls attirer notre attention. Ils contiennent les principes réalistes du professeur tournaisien et constituent son ouvrage capital.

II.

La controverse que nous nous proposons d'indiquer dans ses grandes lignes revêt un caractère plus philosophique que les disputes d'Adelman et de Bérenger. Sans doute, les doctrines religieuses sont encore au fond des luttes soutenues par Odon : les problèmes de l'origine de l'âme et de la transmission du péché originel y occupent la première place; mais déjà la question spéculative se pose pour elle-même; la théorie se fait jour à travers ses applications, en attendant qu'elle les domine.

Les « universaux » passionnèrent la première partie du moyen âge. On sait que c'est autour d'un passage de l'Isagoge de Porphyre, traduit par Boëce, que gravitèrent les controverses des premiers siècles. Porphyre ne résout pas le problème, il se borne à le poser ; et les débats contradictoires que souleva l'explication de ce texte évocateur, jeté comme une énigme de sphinx à la face de la jeune Europe, engendrèrent des théories célèbres, connues dans l'histoire sous le nom de *réalisme outré,* de *nominalisme* et de *réalisme thomiste.*

Pour Aristote, comme pour Platon, l'esprit humain est en possession de concepts universels et généraux qui représentent une réalité non point singulière, mais rapportable à une foule d'individus. Quelle relation y a-t-il entre ce concept et la réalité objective? Les espèces et les genres existent-ils dans la réalité, se demande Porphyre, ou ne sont-ils qu'une élaboration subjective de notre intelligence? Sont-ce des substances

corporelles ou incorporelles? Existent-ils hors des choses sensibles, ou sont-ils réalisés en elles? Je n'en dirai rien, répond le circonspect commentateur; ce sujet de haute spéculation demanderait de longues recherches [1].

Ces recherches, que Porphyre ne fit point pour Chrysaore, les scolastiques les entreprirent résolûment. Dès le début de l'âge philosophique, apparurent les solutions extrêmes : le premier qui osa arborer une théorie bien définie est Jean Scot Érigène. La doctrine de cet homme extraordinaire, qui proposa, au IXe siècle, la formule la plus nette et la plus logique du réalisme exagéré, donna le ton aux platoniciens et aux panthéistes de toutes les nuances. L'universel, dit-il, existe *formellement* dans la réalité extérieure, avant tout acte intellectuel. Non seulement les individus de chaque espèce ne sont que des efflorescences d'un être unique, mais c'est la même substance qui vibre dans toutes les espèces de la nature [2].

Le panthéisme rationaliste du philosophe palatin s'étendit à travers tout le moyen âge. C'est sous son inspiration que Remi d'Auxerre affirma, quelques années plus tard, l'unité numérique des divers représentants d'une même espèce naturelle [3]. Un correspondant d'Odon de Tournai, Guillaume de Champeaux, appliqua cette doctrine au mystère de la sainte Trinité. Si les hommes n'ont, en dernière analyse, qu'une

[1] αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε κάι ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφέστηκοτα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἤ εν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιάυτης πραγματείας. (I, 9.) *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium edidit*, A. Busse, Berolini, 1887. (Pars I du vol. IV des *Commentaria in Aristotelem groece edita consilio et auctoritate Academiæ litterarum regiæ Borussicæ.*)

[2] Suivant l'expression de Scot Érigène, Dieu court dans les êtres. Il faisait dériver θεός, de θέω, courir. Sur Scot Érigène, voyez Buchwald, *Das Logosbegriff des Joh. Scotus Erigena*. Leipzig, 1884. — Franck, *Journal des savants*, 1884.

[3] Hauréau, *Op. cit.*, I, p. 204.

substance unique, l'humanité, on entrevoit comment un seul Dieu peut se répartir en trois personnes divines. Nous rencontrerons dans le chapitre suivant d'autres tributaires du réalisme érigénien.

Un extrême en appelle un autre. Dès la seconde moitié du XIe siècle, les nominalistes souscrivirent à l'autre conclusion signalée par Porphyre. Cette phrase, écrite par un de nos contemporains, exprime fidèlement l'idée de ces dialecticiens subtils : « Une idée générale et abstraite est un nom et rien qu'un nom [1]. » Dans la nature, les êtres individuels seuls existent, et nos idées ne correspondent pas à des qualités attribuables à plusieurs objets. Roscelin ne recula pas devant les conséquences les plus hardies. Puisqu'il y a autant de natures distinctes que d'êtres personnels, conclut-il, les trois personnes divines ne sont plus *un* Dieu, mais *trois* divinités.

C'est à ce trithéisme retentissant bien plus qu'à sa doctrine métaphysique que Roscelin dut sa célébrité tapageuse. Il mit en émoi toutes les écoles catholiques et la situation était encore tendue quand, quelques années plus tard, Odon parut sur la scène.

Avant d'exposer la doctrine du professeur de Tournai, il convient de signaler une troisième tendance, hésitante au XIe siècle, plus décidée au XIIe, régnante au XIIIe siècle. Entre le nominalisme et sa pensée empirique d'un côté, et le réalisme érigénien avec son idéalisme outré de l'autre, se développa lentement un système intermédiaire, auquel l'histoire a réservé le nom de réalisme thomiste. Rien n'est plus intéressant que de suivre les tâtonnements de cette conception nouvelle dans les phases diverses de son évolution. Disons tout de suite que dans sa forme définitive, le réalisme thomiste enseigne la substantialité propre des individus. L'universel comme tel n'existe pas en dehors de l'esprit. Mais cette forme universelle trouve son fondement dans la nature même des choses : parce que

[1] H. Taine, *De l'intelligence*, II, p. 259.

l'essence est contenue tout entière dans chaque individu de l'espèce, l'intelligence est en droit de concevoir le rapport de communauté, qui est le propre de l'universel [1].

III.

Or, il s'agit de répondre à cette question : Odon de Tournai a-t-il professé l'existence objective des universaux ou a-t-il tenté une ébauche d'un réalisme plus modéré? En ce dernier cas, il aurait, comme Joscelin de Soissons et Adhélard de Bath, ses proches successeurs, ou comme Anselme de Cantorbery et Pierre Abélard, ses contemporains, contribué pour sa part à l'avènement de l'intellectualisme aristotélicien au XIII[e] siècle?

La pensée d'Odon se meut souvent au milieu d'équivoques qui ne rendent pas toujours facile l'œuvre de l'interprétateur.

Ecoutez ce qu'il dit de la création de l'homme : « Igitur quando primum factus est homo, humana anima facta prius in uno individuo et deinde divisa ab alio, ipsius humana animæ natura in duabus personis erat omnis et tota; *omnis*, inquam, quia nusquam erat extra illas, *tota* quia cuique personæ nihil deerat humanæ animæ [2]. » L'humanité semble n'être pour Odon que la collection numérique des individus actuellement existants. Cette conception est fort incomplète parce qu'elle ne tient aucun compte des possibles. Nous la retrouvons dans le passage où Odon tâche d'élucider la transmission du péché originel. « Voici, dit-il, que par la suggestion du serpent, les deux personnes (Adam et Ève) ont

[1] On le voit, entre le réalisme outré d'Érigène et le réalisme modéré de saint Thomas, il y a un abime. M. Labis, dans son étude sur Odon de Cambrai, a tort de les confondre et d'appeler saint Anselme et Vincent de Beauvais des représentants du réalisme, au même titre que Guillaume de Champeaux. La vérité est que Guillaume de Champeaux est un érigénien, tandis que Vincent de Beauvais, le grand encyclopédiste du XIII[e] siècle, professe le plus pur thomisme. Quant à saint Anselme, il appartient à l'époque d'élaboration dont nous avons parlé. LABIS, *Odon de Cambrai.* (REVUE CATHOLIQUE, 1856, p. 455.)

[2] *De peccato originali,* livre II, col. 1079. (PATROLOGIE de Migne, t. CLX.)

péché... Mais si elles ont péché, elles n'ont point péché sans leur substance. Voilà pourquoi la substance de chaque personne est viciée par le péché... et le péché infecte la substance, puisque celle-ci n'existe nulle part en dehors des personnes pécheresses... Si, en effet, cette substance était partagée (divisée) dans d'autres personnes, le péché des deux premières n'eût pas entaché la substance dans son entièreté. Car si celles-ci avaient péché, peut-être les autres ne l'auraient point fait, et dans ces derniers la nature humaine serait restée sauve [1]. » Il ne nous importe pas de savoir à quel point cette interprétation est plausible. Ce qui est certain, c'est que dans le système d'Odon, on sent une substance humaine, *unique*, épanouie dans les individus existants. Supposons qu'à un moment quelconque de l'humanité, les millions d'êtres humains qui couvrent la surface du globe commettent tous et chacun la même faute : cette faute, d'après le raisonnement d'Odon, serait un second péché originel. La substance entière avec toutes ses ramifications *actuelles* en serait infectée; et les générations à venir, vivant d'une vie anticipative dans cette substance viciée, pâtiraient toutes de cette défaillance.

Ces vues sont bizarres. Voici une déclaration plus explicite contre la multiplication de la substance dans les individus. Il s'agit d'expliquer la création quotidienne des âmes à la naissance des enfants. Puisque la substance du nouvel être est celle de l'espèce, dans quel sens, se demande Odon, cette substance antique peut-elle venir à renaître ? « Si substantia novæ personæ est eadem cum sua specie, quomodo dicitur nova cujus est antiqua substantia. » Comment peut-on créer une chose déjà existante? « Qualiter creatur modo cujus substantia fuit a principio [2]. » Odon donne deux réponses. Voici

[1] « Ecce peccavit utraque persona suggestione serpentis... Si vero peccavit, sine sua substantia non peccavit. Est ergo personæ substantia peccato vitiata, et inficit peccatum substantiam quæ nusquam est extra peccatricem personam... Si enim fuisset in aliis divisa, pro ipsis solis non inficeretur tota. Quia si peccassent istæ, forsitan non peccassent aliæ, in quibus esset salva humanæ animæ natura. » (*Ibid.*)

[2] *Ibid.*, col. 1090.

la seconde : Ce qui se produit à chaque naissance, ce n'est pas une substance, mais une *propriété* nouvelle d'une *substance déjà existante.* « Amplius potest etiam dici novas animas creari non quod sunt, sed quod habent, id est proprietate, non substantia; ut non nova *subtantia* sed nova fiat *proprietas;* ut procreatione proprietatis novæ, creatio dicatur *antiqua substantiæ,* et antiqua substantia ideo nova dicatur quia nova proprietate formatur [1]. » L'humanité s'épanouit sans cesse en de nouveaux êtres, et l'espèce humaine est un fonds substantiel unique, dont la surface revêt des propriétés toujours changeantes.

On le voit, Odon résout le problème des universaux comme l'école d'Auxerre et Guillaume de Champeaux. A-t-il été, avec Jean Scot Érigène, jusqu'à enseigner l'existence réelle des *genres,* voire même du genre suprême, pour confondre dans le panthéisme la réalité de l'univers? Rien n'autorise cette assertion, qui dépasserait, croyons-nous, la pensée du professeur de Tournai. A chaque espèce de la nature correspond un être unique. Quant aux degrés métaphysiques, supérieurs à l'espèce, il est permis de conclure du système d'Odon qu'ils sont des formes subjectives de notre entendement.

IV.

Avec Odon, l'école cathédrale de Tournai acquit son premier lustre. Ce fut aussi son dernier. Après la retraite du célèbre écolâtre, elle essaya vainement de soutenir sa vogue. Malgré la sollicitude de Guerric et de l'évêque Étienne [2], l'école tomba sous le coup des circonstances que le XIIe siècle amena avec lui. La ville qui, au XIe siècle, était devenue une petite Athènes où toutle monde s'occupait de philosophie, restera sans doute une nourricière féconde d'esprits distingués. Mais les plus brillants d'entre eux quitteront le sol natal, pour se diriger vers la capitale scientifique de l'Occident. Tel Simon de Tournai, que nous rencontrons à Paris à la fin du XIIe siècle.

[1] *Ibid.*

[2] STALLAERT et VANDER HAEGHEN, *Op. cit.,* p. 73.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES DU XIIe SIÈCLE.

---

§ 1. — *Notions générales.*

SOMMAIRE : I. Les écoles de Paris pendant la première moitié du XIIe siècle. — II. L'introduction des nouvelles œuvres d'Aristote et la création de l'Université de Paris. — III. Il faut attribuer le développement de l'étude de la théologie et des arts à l'introduction d'une nouvelle méthode. — IV. Influence de l'Université de Paris sur le mouvement philosophique de nos provinces. Plan de ce chapitre.

I.

Ce serait une erreur de croire qu'au moyen âge les peuples vivaient dans l'isolement scientifique. Il est étonnant de voir, dès les premiers siècles, avec quelle rapidité se répandaient les œuvres et les doctrines. Ce commerce d'idées était singulièrement favorisé par les pérégrinations des maîtres et des élèves.

Depuis bien longtemps, Paris était un centre d'études [1]; ses écoles jouissaient d'une réputation européenne.

Au début du XIIe siècle, l'école de Notre-Dame, celles de Sainte-Geneviève et de Saint-Victor rivalisent entre elles pour attirer dans leur sein les professeurs les plus célèbres. Il est difficile de se faire une idée des animosités que suscitent à cette époque les doctrines quelque peu tumultueuses de dialecticiens en renom. Guillaume de Champeaux qui, en 1103, enseigne dans

[1] S'il faut en croire une lettre de Nicolas Ier à Charles le Chauve, ce prince aurait fixé dans la capitale la célèbre école palatine dont Alcuin fut l'organisateur et qui s'éteignit avec Remi d'Auxerre. FERET, *Les origines de l'Université de Paris.* (REVUE DES QUESTIONS HISTORIQUES, 1892, p. 341.) D'autres historiens contestent ce fait. HAURÉAU, *Op. cit.*, I, 201. LÉON MAITRE : *Écoles épiscopales et monacales de l'Occident,* p. 45.

une des chaires de la cathédrale le réalisme le plus intolérant, est attaqué par un de ses jeunes auditeurs, Pierre Abélard. Le public encourage de ses ovations l'audacieux contradicteur et le maître vaincu est forcé de se retirer à Saint-Victor pour y enseigner une doctrine corrigée. Puis c'est au tour d'Abélard de se voir enlever les suffrages de la foule. Après le succès le plus brillant, il est chassé honteusement des écoles de Paris. Gauthier de Mortagne, que nous rencontrerons bientôt, recueille, à la fin de cette première moitié de siècle, l'héritage périlleux de ses deux illustres prédécesseurs.

II.

La seconde moitié du XIIe siècle est marquée par des événements qui exercent sur le développement des études philosophiques une influence décisive. C'est d'abord l'introduction de nouvelles œuvres d'Aristote.

Tandis que les écoles d'Occident ne connaissaient que la dialectique du Stagyrite, depuis longtemps les savants arabes commentaient ses écrits sur la physique, la métaphysique et l'éthique. C'est en Perse, où s'étaient réfugiés les exilés de l'École d'Édesse, que les Arabes prirent connaissance de la philosophie péripatéticienne [1]. Honaïn, chef de l'École des interprètes de Bagdad, et Hobaïsch traduisirent le Stagyrite (876).

Devenus plus tard les suzerains de l'Espagne, les Arabes communiquèrent à l'Occident émerveillé la collection complète des écrits d'Aristote. A Tolède, un collège de savants juifs et arabes, fondé par l'archevêque Raymond (1130-1150), traduisit en latin le *Traité de l'âme*, la *Physique* et la *Métaphysique*, ainsi que plusieurs traités des grands commentateurs péripatéticiens [2].

[1] Lamy, *Les manuscrits syriaques du Musée britannique.* (Bull. de l'Acad. roy. de Belgique, 2e sér., t. XLIX, n° 3, p. 180.)

[2] Ils traduisaient en latin soit directement de l'arabe, soit par l'intermédiaire d'une version hébraïque.

Quand, vers la fin du XIIe siècle, des marchands juifs, venus de Tolède, apportèrent à Paris ces trésors inconnus [1], ce fut une révélation et le signal d'une renaissance scientifique. Au moment où l'engouement pour la philosophie devenait de plus en plus général, cet apport d'éléments nouveaux vint augmenter encore la vitalité des écoles, et il suffit à alimenter les discussions pendant le reste du moyen âge.

Cette renaissance coïncida avec un autre grand fait : la création de l'Université de Paris. Au fur et à mesure que la métropole vit croître le nombre de ses maîtres et de ses élèves, la discipline des écoles se dessina.

Dès que les éléments nécessaires furent groupés, leur jeu naturel donna naissance au *studium generale*. L'Université naquit le jour où la communauté d'intérêts unit entre eux les professeurs [2].

Sans doute, au début, l'organisation fut bien rudimentaire. Il faut se reporter au XIIIe siècle pour voir apparaître les quatre « Facultates » (*consortium magistrorum*) avec leurs statuts, leurs examens et leurs promotions officielles; les diverses nations avec leurs privilèges; le rectorat, la chancellerie et les autres fonctions universitaires. Mais à ses plus beaux jours, l'Université n'oublia jamais son origine. Une « Littera universitatis magistrum et scolarium » de 1254 dit que Paris, la *Sapientiae Fons*, comprend quatre facultés, semblables aux quatre fleuves du Paradis : « theologiam, jurisprudentiam, medicinam, necnon rationalem, naturalem, moralem philosophiam quasi... quatuor paradisi flumina [3]. »

A Paris, la faculté de théologie et celle des arts occupèrent toujours la situation prépondérante. Pour étudier le droit, on

[1] Hauréau, *Op. cit.*, II[1], p. 56. Cf. Renan, *Averroës et l'averroïsme*, p. 160.

[2] Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400* (Berlin, 1885) Bd I, pp. 68 et suivantes. Le savant jésuite opine que l'Université existe ou est née à la fin du XIIe siècle. *Ibid.*, pp. 84-91.

[3] *Ibid.*, p. 68.

se rendait principalement à Bologne, comme on fréquentait plutôt les Universités de Salerne et de Montpellier pour s'initier à la médecine.

III.

L'introduction d'une méthode scientifique nouvelle explique le développement continu de l'étude de la théologie et des arts.

Les anciens arts libéraux ont été émondés : la dialectique s'est insensiblement installée dans le programme à la place réservée aux autres branches du *trivium* et du *quadrivium*. Les classiques sont refoulés avec la rhétorique ; et la grammatique est réduite à son minimum. Guillaume de Champeaux et Abélard ont singulièrement contribué à cette réorganisation de la dialectique.

Et quelle dialectique ! Ce n'est plus ni à Priscien ni à Porphyre qu'on s'adresse : c'est Aristote lui-même que l'on commente. C'est de lui qu'on apprend à préciser une thèse, à accumuler les objections avant de les résoudre ; à donner méthodiquement leur solution. Ce que l'on écrivait avant, sans trop d'ordre ni de division, se trouve systématisé d'après une méthode rationnelle : ce procédé facilite les débats contradictoires, et l'échange des idées stimule l'ardeur studieuse.

Tel fut le succès de la méthode nouvelle qu'on l'appliqua même aux matières de théologie. L'enseignement de la philosophie n'était qu'une longue préparation à l'étude de la théologie, comme Denifle l'a péremptoirement démontré. Mais le *magister in artibus*, devenu théologien, ne déposait pas ses habitudes de penser. La dialectique se retrouve tout entière dans les nombreuses sommes théologiques de l'époque, avec ses divisions, ses subdivisions, ses marches et ses contremarches.

Cette invasion d'une manière outrancièrement systématique ne fut pas sans présenter des inconvénients pour la science

sacrée. Elle entraîna l'abandon de l'étude des Pères, telle qu'elle était pratiquée dans les écoles monacales du XIe et d'une partie du XIIe siècle. Étienne de Tournai déjà signale cet oubli fâcheux, et la bulle « Parens Scientiarum », adressée aux théologiens de Paris, se fait l'écho de ces plaintes [1]. Il n'y a plus que les esprits de premier ordre, un Thomas d'Aquin, un Bonaventure, un Henri de Gand, qui consultent la littérature patristique dans son texte original.

IV.

La brillante réputation de l'enseignement donné à Paris au XIIe et au XIIIe siècle eut une influence considérable sur les destinées de la philosophie dans nos provinces. Dès le XIIe siècle, nous voyons les écoles nées sur notre sol se dépeupler peu à peu, et les hommes de talent prendre le chemin de la France. C'est là que nous devrons nous transporter pour rencontrer les plus beaux noms de notre histoire.

Plus tard, les Belges, comme la plupart des autres peuples, eurent à Paris leurs collèges : on n'y recevait que des nationaux. A la fin du XIVe siècle, un Anversois, nommé Hugues de Smit, tenait à Paris une pension pour les étudiants de sa ville natale. Des faits de ce genre montrent assez la fascination que la grande capitale exerçait sur nos compatriotes [2].

Durant le XIIe siècle, plusieurs des philosophes éminents de nos provinces se rattachent au réalisme platonicien. Nous étudierons d'abord cette tendance. Simon de Tournai et Alain de Lille, qui remplissent la fin du XIIe siècle, sont des esprits plus synthétiques, dont la signification est différente.

[1] Denifle, *Op. cit.*, pp. 746 et suivantes.
[2] Stallaert et Vander Haeghen, *Op. cit.*, p. 94.

§ 2. — *Les représentants du réalisme platonicien.*

Sommaire : I. Les réalistes platoniciens se divisent en deux groupes. Différence entre le réalisme platonicien du moyen âge et la doctrine de Platon dans la question des universaux. — II. Premier groupe : Gauthier de Mortagne. Guillaume de Conches, combattu par le Liégeois Guillaume de Saint-Thiéry. Vie et doctrines de Gauthier de Mortagne. — III. Deuxième groupe : le panthéiste David de Dinant.

I.

Les philosophes qu'on appelle du nom de réalistes platoniciens se distinguent en deux groupes. Les uns se rattachent directement à Jean Scot Érigène et prétendent qu'il n'existe qu'*un* seul être, sous des formes diverses. Le panthéiste David de Dinant professe cette doctrine.

D'autres attribuent à l'essence universelle une réalité fondamentale et une existence objective, auxquelles participent tous les individus d'une même espèce. Mais, à l'encontre des premiers, ils admettent pour chaque espèce d'êtres une entité distincte. A cette théorie appartient jusqu'à un certain degré Gauthier de Mortagne.

Lorsqu'on rattache au chef de l'Académie les réalistes du moyen âge, il ne faut pas perdre de vue qu'une différence importante sépare leurs théories de l'enseignement de Platon. Tout semble prouver que pour Platon, les idées ont une existence isolée et indépendante du monde sensible. Celui-ci participe aux idées éternelles par l'intermédiaire de « l'âme du monde ». Mais cette communication n'altère en rien leur inaccessibilité.

Les réalistes du moyen âge corrigent cette pensée platonicienne et ils tiennent que l'essence demeure tout entière dans les individus.

II.

Gauthier de Mortagne est l'héritier du néo-platonicien Guillaume de Conches.

Ce philosophe audacieux admet dans l'univers l'existence d'un Dieu, d'un Νοῦς archétype, et d'une âme du monde. Mais il confond le troisième élément de la doctrine néo-platonicienne avec le Saint-Esprit. C'est sur ce point doctrinal qu'il est attaqué par un théologien liégeois, Guillaume de Saint-Thiéry[1].

Guillaume de Saint-Thiéry est moins un philosophe qu'un défenseur zélé de la stricte orthodoxie. Nous le voyons en correspondance suivie avec saint Bernard de Clairvaux et Geoffroy de Chartres auxquels il s'associe dans les controverses religieuses de son temps[2].

Né à Mortagne, en Flandre, dans les premières années du XII[e] siècle, Gauthier fut élevé à l'école de Tournai. Plus tard, il professa tour à tour la rhétorique et la philosophie sur la montagne Sainte-Geneviève. Il mourut évêque de Laon en 1174[3].

On possède de Gauthier de Mortagne six opuscules dont l'intérêt philosophique est médiocre[4]. Gauthier apparaît comme platonicien dans une lettre adressée à Pierre Abélard : il considère le corps comme un obstacle aux conceptions supérieures de l'âme[5].

[1] *Histoire littéraire de France,* t. IX, p. 464. Cf. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* t. I, p. 216 (Mayence, 1864).

[2] Guillaume de Saint-Thiéry attaqua également la doctrine d'Abélard sur la Trinité divine. Guillelmi de S. Theodor, *De erroribus Guillelmi de Conchis,* dans la Biblioth. Cisterc, t. IV, p. 127. Cf. un article de M. Leroy, *Biographie nationale*, t. VIII, p. 438. *Histoire littéraire de France*, t. XXII, p. 321.

[3] Sur sa vie, voir un article de V. Voisin dans le *Bulletin de la Société historique de Tournai,* t. XIV (1870), pp. 272 et suivantes.

[4] Cinq sont publiés par Dachery (*Spicileg.*) Le sixième se lit dans l'édition des œuvres de Robert Palleyn donnée par Hugues Mathoud. Cf. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* t. I, p. 345.

[5] Dachery, *Spicileg.,* t. III, p. 525 (Paris, 1723). Epistola Gualteri de Mauritania ad Petrum Abœlardum.

Mais tout l'intérêt que revêt pour l'historien de la philosophie la personnalité de Gauthier dérive de sa théorie des universaux. Malheureusement, nous ne possédons aucun écrit où il retrace de sa main ce système de la *non-différence* auquel on a attaché son nom. Pour saisir sa pensée, il faut s'en rapporter au témoignage de ses contemporains.

Le plus autorisé est sans contredit Jean de Salisbury, qui, de 1136 à 1148, fréquenta ses leçons à Sainte-Geneviève. Voici ce qu'il dit des partisans de son maître : « Hic ideo, quod omne quod est, unum numero est, (aut) rem universalem, aut unam numero esse, aut omnino non esse concludit. Sed quia impossibile substantialia non esse, existentibus his, quorum sunt substantialia, denuo colligunt universalia singularibus, quod ad essentiam, unienda. Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, individuum dicunt; in eo, quod homo, speciem ; in eo, quod animal, genus, sed subalternum; in eo, quod substantia, generalissimum [1]. »

Pierre Abélard, un adversaire de cette doctrine, et Adhélard de Bath, un dialecticien moins connu qui se présente au contraire comme un chaleureux partisan de la non-différence, exposent la même théorie en des termes presque identiques [2] : Dans l'individu se rencontrent à la fois des propriétés qui lui appartiennent en propre (*differens*) et des attributs qui lui sont communs avec les autres représentants de l'espèce, voire même avec tous les êtres (*indifferens*).

Cette pensée se trouve encore plus accentuée dans un manuscrit récemment mis au jour par M. Hauréau. Le savant auteur a eu la bonne fortune de mettre la main sur une plaidoirie résolue et habile [3] dont l'auteur, suivant une conjecture assez probable, serait Gauthier de Mortagne. En voici quelques passages saillants : « Envisagez Socrate, non pas selon qu'il est Socrate, c'est-à-dire dans toutes ses propriétés, mais dans quelque attribut spécial. Considérez, par exemple, qu'il est un

[1] Joann. Salesb., *Metal.*, t. II, c. 17.

[2] Cousin, *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, p. 123. (Hauréau, *Op. cit.*, p. 347.) Cf. *Ibid.*, p. 349, un fragment d'Adhélard de Bath.

[3] Manuscrit 17813 du fonds latin de la Bibliothèque nationale à Paris.

animal raisonnable sujet à la mort. Déjà dans cet état (*status*), il est à la fois différent et non différent. Il est différent de toute autre chose existant de la même manière que lui. En effet, ni suivant sa qualité d'être humain, ni suivant aucune autre qualité, Socrate n'est essentiellement identique à l'une de ces choses. Il est non différent, car il est semblable à Platon et aux autres hommes puisque chacun d'eux est un animal raisonnable soumis à la mort. Et, remarquez-le, suivant que chacun d'eux est un animal raisonnable et sujet à la mort, Socrate et tout individu humain sont une et même chose (*sunt unum et idem*) [1]. »

Mais cette unité (*unum et idem*) est-elle purement logique ou existe-t-elle dans la nature? En d'autres termes, l'élément « non différent » qui, à des degrés divers (*status*), gît au fond des êtres, correspond-il à une réalité unique? Celle-ci représenterait alors un fonds permanent, à la surface duquel viendraient vibrer un instant les déterminations propres à chaque individu (*differens*). Ou bien cette identité n'existe-t-elle que dans notre esprit, et la thèse de la non-différence est-elle une forme rudimentaire du thomisme? Tel est le point délicat qu'il s'agit de trancher.

Sans hésiter, MM. Cousin [2] et Hauréau [3] rangent la théorie de la non-différence parmi les solutions platoniciennes.

Nous partageons leur avis, mais pour des raisons qui ne sont pas les leurs. Il ne semble pas que le manuscrit 17813, l'ex-

[1] « Sed simpliciter attendatur Socrates, non ut Socrates, id est in omni proprietate Socratis, sed in quadam, scilicet in eo quod est animal rationale mortale, jam secundum hunc statum est differens et indifferens; *differens* a qualibet alia re existente hoc modo, quod ipse Socrates nec secundum statum hominis, nec secundum aliquem alium, est essentialiter aliquod aliorum; item *indifferens* est, id est consimilis cum quibusdam, scilicet cum Platone et cum aliis individuis hominis, in eo quod in unoquoque eorum est animal rationale mortale. Et attende quod Socrates et unumquodque individuum hominis, in eo quod unumquodque est animal rationale mortale, sunt unum et idem... » Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, p. 313 (Paris, 1892).

[2] *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, pp. 117 et 123.

[3] *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, pp. 355 et suivantes.

posé d'Abélard et celui d'Adhélard de Bath résolvent péremptoirement la question posée. Plusieurs passages même laissent soupçonner que l'unité du « non différent » résulterait d'un simple regard de l'esprit. Dans le manuscrit 17813, nous lisons par exemple : « Sed et ipsa individua sunt et genera et species ; est igitur eadem essentia et genus et species et individuum... Quod qualiter sit per diversas *attentiones* discernitur. Nullam vim tamen faciunt in rerum essentias attentiones hominum ; nullius enim attentio confert ipsis rebus vel esse quod non sunt, vel non esse quod sunt [1]. »

Mais les commentaires de Jean de Salisbury et les critiques d'Abélard ne laissent aucun doute sur le sens du système que nous étudions. Tout ce qui existe est un, et il n'est d'autre unité que l'unité numérique, dit Jean de Salisbury, en interprétant la pensée de son maître. L'identité substantielle des individus est une application de ce principe [2]. Est-il étonnant dès lors qu'Abélard, faisant par anticipation le procès d'une théorie que Gauthier de Mortagne devait reprendre, la confonde dans une commune réfutation avec le platonisme réaliste le plus caractérisé [3] ?

Avec une logique irréfutable, Abélard montre que le système de Gauthier de Mortagne, comme celui de Guillaume de Champeaux, contient les germes du panthéisme [4]. Le philosophe flamand n'alla pas jusqu'à proclamer l'unité substantielle de tous les êtres, mais le langage qu'il tient à Thiéry de Chartres sur l'ubiquité de Dieu est pour le moins étrange dans la bouche d'un orthodoxe [5].

[1] Ms. 17813. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, p. 312 (Paris, 1892). Les textes d'Adhélard de Bath contiennent des restrictions analogues : « Eosdem (Platonem, Socratem) autem aliter *intuentes*... speciem vocaverunt. Nec tamen in consideratione speciali formas individualis tollunt sed obliviscuntur. » Fragments publiés par Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, p. 367.

[2] Hic ideo quod omne quo dest, unum numero est..., etc. Voyez plus haut.

[3] Abélard, *De gener. et specieb.*, Œuvres inédites, p. 513. Cf. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, p. 367.

[4] Abélard, t. II, pp. 97 et suivantes. Hauréau, *Ibid.*, p. 372.

[5] Hauréau. *Op. cit.*, I. 401 et 501.

La secte philosophique dont Gauthier fut le chef [1] ne tarda pas à disparaître devant une école de logiciens plus audacieux et plus logiques : David de Dinant formula les conséquences extrêmes du réalisme platonicien.

III.

Né dans la seconde moitié du XII[e] siècle, à Dinant en Belgique d'après les uns, à Dinan en France d'après les autres [2], David de Dinant professa un panthéisme matérialiste dont le retentissement fut considérable dans les écoles de son temps.

David de Dinant est l'auteur de deux ouvrages aujourd'hui perdus. Ils étaient intitulés, l'un *Quaternuli*, l'autre *De tomis h. e. de divisionibus*.

Nous connaissons David de Dinant par les traditions auxquelles il se rattache, par l'appréciation qu'ont portée sur lui Thomas d'Aquin et Albert le Grand, enfin par les condamnations multiples dont ses œuvres furent l'objet pendant le moyen âge.

David de Dinant a professé le plus pur spinozisme. Il s'initia au panthéisme dans quelque ouvrage venu de Tolède. Albert le Grand rattache ses doctrines à celles d'un philosophe du nom d'Alexandre [3], mais Hauréau a montré que le cicerone de David n'est autre que Dominique Gundisalvi, le savant

[1] *Dux*, dit Jean de Salisbury. D'après Hauréau, c'est Adhélard de Bath qui inventa le système de la non-différence.

[2] Tant que la discussion historique ne viendra pas fixer avec certitude à quel pays appartient David de Dinant, nous aurons le droit de le citer dans cette histoire.

[3] On lit dans le cours d'une « Compilatio de novo spiritu », attribuée à Albert le Grand (*Biblioth. civit. Magunt,* man. n° 331, fol. 92 b.) : Erreur n° 76 : « Dicere quod omnis creatura sit deus, heresis Alexandri est, qui dixit materiam primam et deum et noym, hoc est mentem, in substantia (*l.* unam substantiam), quem postea quidam David de Dynant secutus est, qui temporibus nostris pro hac heresi de Francia fugatus est et penitus fuisset, si fuisset deprehensus. » Denifle, *Chartul.*, I, p. 71, note 17.

traducteur de Tolède [1]. Gundisalvi est imbu de néo-platonisme et le traité *De unitate,* qu'il faut définitivement lui attribuer, met largement à contribution les théories panthéistes du *Fons Vitæ* de Ibn-Gabirol [2].

Scot Érigène aussi dut exercer une influence décisive sur sa vocation philosophique. Car les écrits du philosophe palatin étaient si répandus dans les écoles du XIIe siècle que l'autorité religieuse prit contre leur propagation les mesures les plus énergiques [3].

David de Dinant enseigne avec son maître le retour des individus dans le sein du grand Tout. Une matière première identique se trouve au fond de tous les êtres; cette matière est Dieu lui-même [4].

Il est vrai que David dresse une triple catégorie de substances : les substances éternelles séparées, les âmes et les corps. Il leur assigne comme principes respectifs Dieu, l'esprit et la matière [5]. Mais cela n'empêche pas le philosophe de ramener ces trois principes à l'unité numérique. Albert le Grand nous a conservé son subtil raisonnement : Pour que deux choses puissent différer, il faut concevoir en elles quelque élément commun, auquel vient s'ajouter le principe constitutif de la différence. Mais la matière première ne peut différer de

[1] Hauréau, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXIX, deuxième partie. Cf. *Histoire de la philosophie scolastique*, II[1], p. 81.

[2] Paul Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschrieben Abhandlung des D. Gundisalvi de unitate,* Munster, 1891. (Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittel. hrgg. von Cl. Bæumker, Bd I, H. 1.)

[3] Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, p. 175.

[4] Dans la *Somme théologique*, p. I, quest. III, art. 8, in corp., saint Thomas demande : « Utrum Deus in compositionem aliorum veniat. » Il parle en ces termes de l'opinion de David de Dinant : « Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores... Tertius error fuit Davidis de Dinando qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire; nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. »

[5] S. Thomas, in *Sent.* 2, dist. 17, q. 1, art. 1.

l'esprit, car le fonds commun qui se retrouverait en elle, sous l'élément spécifique, serait lui-même un principe matériel. Il y aurait alors une matière de la matière première et ainsi à l'infini [1].

Cet argument cache un grossier sophisme. Il repose tout entier sur la transposition abusive d'une règle de dialectique bien connue dans les écoles : le genre contient dans sa compréhension les attributs qu'une espèce, l'homme par exemple, a de commun avec une autre espèce, disons l'animal. La différence spécifique est la note qui, surajoutée au concept générique, caractérise une espèce à l'exclusion de toute autre. Est-il nécessaire de faire observer que la matière première et la substance spirituelle ne sont pas deux espèces, subordonnées à un même genre naturel, *genus naturale?*

Les *Quaternuli* furent condamnés en 1210 au concile réuni à Paris par Pierre de Corbeil, archevêque de Sens [2]. Cinq ans plus tard (octobre 1215), le cardinal Robert défendit de lire les ouvrages de David de Dinant dans la faculté de théologie et dans la faculté des arts de l'Université de Paris. La même proscription frappa Amalric et Maurice d'Espagne [3].

[1] ALBERT MAGN., *S. théol.*, p. 1, tract. 4, qu. 20, m. 2, Quæstio incidens (Lyon, 1651) : « Quæro ergo : si nois et materia prima differunt, aut non. Si differunt, sub aliquo communi, a quo illa differentia egreditur, differunt, et illud commune per differentias formabile est in utrumque. Quod autem unum formabile est in plura, materia est, vel ad minus principium materiale... Si ergo dicatur una materia esse materiæ primæ et nois, erit primæ materiæ materia, et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod nois et prima materia sunt idem. Similiter Deus et materia prima et nois differunt aut non... »

[2] « Quaternuli magistri David de Dynant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur... apud quem invenientur quaternuli mag. David a natali Domini in antea pro hæretico habebitur. DENIFLE, *Chartul.*, t. I, p. 70.

[3] *Ibid.*, p. 79.

§ 3. — *Simon de Tournai.*

Dans les dernières années du XII[e] siècle [1], Simon de Tournai, maître ès arts [2], professait avec succès dans les chaires philosophiques de l'Université de Paris. Au rapport de Mathieu Paris, si grande était sa réputation que les écoles ne pouvaient contenir la foule d'étudiants et de docteurs accourus pour entendre ses leçons [3].

Simon est, en effet, un philosophe doublé d'un érudit, puisqu il connaît les *Ausculta physica*, la *Physique* d'Aristote et d'autres ouvrages apportés d'Espagne [4]. Il cite volontiers Jean Scot Érigène que de récentes censures venaient de frapper. D'autres fois, il affecte de se nommer lui-même et prend dans ses discours un ton vif et arrogant [5].

Est-ce cela qui lui a valu cet étrange renom de rationalisme rivé à sa mémoire? On lui a prêté des allures de sceptique inquiétant, en disant qu'il réfutait la Trinité au nom de l'unité divine, et combattait l'unité divine au nom de la Trinité.

Il faut refuser tout crédit aux propos bizarres que d'aucuns lui attribuent [6], si l'on songe que les deux principaux

[1] Entre 1176 et 1192, ainsi qu'il résulte d'un document signalé par Denifle (*Chartul.*, t. I, p. 45, note 1). Denifle (*ibid.*) publie une lettre d'Étienne de Tournai dans laquelle ce prélat recommande à l'évêque de Reims maître Simon *vir inter scolares cathedras egregius*. Il est probable qu'il s'agit de Simon de Tournai.

[2] Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Bd I, p. 102.

[3] *Histoire littéraire de France*, t. XVI, p. 388.

[4] Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, II[1], p. 59.

[5] Hauréau, *Not. et extr. de quelques manuscrits latins*, t. III, p. 251, (Paris, 1891).

[6] Ils reposent sur les dires de Gérald de Barry, de Thomas Cantimpré et de Mathieu Paris. D'après ces deux derniers auteurs, Simon de Tournai, infatué de sa science, aurait traité avec un égal mépris Moïse, Jésus et Mahomet.

ouvrages de Simon de Tournai, l'*Exposition du symbole de saint Athanase* et sa *Somme théologique*[1], sont d'une irréprochable orthodoxie.

Conçue sur le plan des traités de l'époque, la *Somme théologique* étudie, au double point de vue de la raison et de la révélation, les grandes vérités de l'enseignement catholique. C'est l'œuvre « d'un théologien très savant et d'un logicien très subtil[2] ». Simon s'y révèle partisan du réalisme modéré.

Voici du reste le début d'un traité *Super quicumque vult*, tel qu'il est publié, sans nom d'auteur, dans le *Florilège de la Bibliothèque Casinensis*, t. IV, p. 322. Cet ouvrage n'est autre que l'*Exposition du symbole de saint Athanase*[3]. Mieux que par nos commentaires, on verra le point de vue auquel se place le philosophe pseudo-rationaliste. « Apud Aristotelem. Argumentum est ratio faciens fidem. Sed apud Christum. Argumentum est fides; faciens rationem. Unde Aristoteles. Intellige, et crede. Set Christus; crede, et intelliges. »

[1] Ces ouvrages ne sont pas imprimés. Hauréau signale divers manuscrits dans la Bibliothèque nationale. (HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, p. 59.) La bibliothèque de Bruges en contient quatre autres (nos 193, 147, 194 et 74). Cf. HAURÉAU, *Not. et extraits de quelques manuscrits latins*, t. II, p. 251. LECOY DE LA MARCHE cite de Simon un sermon *de Deo et divinis* (man. lat. Biblioth. nation., no 3114a), *La chaire française*, 1886, p. 77. Par contre, HAURÉAU démontre qu'il faut attribuer à Robert de Courçon la « Simonis de Tornaco Summa de Sacramentis » contenue dans le man. 3203. (*Notes et extraits de quelques manuscrits latins*, t. I, pp. 167-185.)

[2] HAURÉAU, *Not. et extraits, etc.*, t. III, p. 253. Hauréau y publie de longs extraits sur l'ubiquité divine, sur la nature de l'âme, sur la substance et la personnalité. Ils ne contiennent rien d'original.

[3] Voir les preuves de HAURÉAU, *Op. cit.*, p. 258.

§ 4. — *Alain de Lille.*

SOMMAIRE : I. Vie et œuvres. — II. Le *De arte catholicæ fidei* et le *Tractatus contra hæreticos.* — III. Tendances synthétiques. Alain cite le *Livre des causes.*

I.

Alain de Lille apparaît à une époque de transition. Plus compréhensif que ses prédécesseurs, il annonce le grand siècle, bien qu'il appartienne tout entier à la première période de l'histoire des idées au moyen âge.

Alain naquit quelques années avant 1128, probablement dans la ville qui lui a donné son nom. Sur sa vie, on possède peu de détails. Tout fait croire qu'il enseigna aux écoles de Paris, mais il n'y finit point sa carrière. En 1179, il prit part aux travaux du troisième concile de Latran qui aboutit à la condamnation des Vaudois et des Albigeois. Plus tard, il se retira dans l'abbaye de Cîteaux, où il mourut en 1202. Après le concile, il fit à Montpellier un séjour plus ou moins long; mais de 1170 à 1202, il vécut assez longtemps hors de tout cloître [1].

Dans sa retraite de Cîteaux, Alain se révéla comme sermonnaire [2]; il avait déjà acquis une brillante réputation de théologien et de philosophe. La postérité lui décerna le titre de *doctor universalis.*

Comme Odon de Tournai et d'autres scolastiques, Alain de Lille est un mystique doublé d'un spéculatif. Nous n'étudions ici que l'intellectiviste faisant œuvre de froide raison [3].

[1] Voir le travail récent de M. HAURÉAU, *Mémoire sur la vie et quelques œuvres d'Alain de Lille*, dans les MÉM. ACAD. INSCRIPT. ET BELLES-LETTRES, t. XXXII, p. 1.

[2] LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française*, 1886, p. 153 Hauréau signale plusieurs sermons dans ses *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. III, pp. 134 et 312 (Paris, 1891).

[3] Alain de Lille occupe une place considérable dans l'histoire du mysticisme au XII[e] siècle. Ses principales œuvres mystiques sont l'*Anticlaudianus* et le *De planctu naturæ.*

La *Patrologie* de Migne qui, dans son tome CCX, publie les œuvres d'Alain, contient plusieurs erreurs d'attribution. Le philosophe lillois n'est pas l'auteur d'un *Memoriale rerum difficilium* publié sous son nom par Bernard Pez [1]. Par contre, Hauréau lui attribue un *Pénitentiel* [2], un traité *De sex aliis Cherubim* [3]. Quant à l'*Ars prædicandi*, publié d'après l'édition de Visch, il contient des lacunes qu'il faut combler à l'aide de manuscrits de la Bibliothèque nationale [4].

L'histoire de la scolastique doit s'intéresser avant tout à deux autres ouvrages connus sous le nom d'Alain de Lille : un traité *De fide catholica contra hæreticos* et un autre intitulé : *Ars catholicæ fidei*.

On a récemment contesté l'authenticité de ce dernier ouvrage. MM. Hauréau [5] et Von Hertling [6] l'attribuent à Nicolas d'Amiens, un inconnu dont le nom est inscrit dans l'*explicit* de quelques manuscrits. Des critiques non moins autorisés, tel Cl. Bæumker [7], estiment au contraire que la concordance des

[1] Car Alain est mort en 1202 et l'ouvrage cite souvent les *Arguments sophistiques*, le *Traité de l'âme*, la *Métaphysique*, etc. HAURÉAU, *Op. cit.*, t. V, p. 107.

[2] N° 5504, fonds latin. *Ibid.*, t. I, pp. 242 et 243. Cf. *ibid.*, t. IV, p. 191 et t. II, p. 194. HAURÉAU en publie la dédicace dans les *Mémoires de l'Académie, etc.* t. XXXII, première partie, p. 18. Cf. CL. BÆUMKER dans un article très documenté : *Handschriftliches zu den Werken des Alanus* (PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH, 1893, p. 422). Bæumker signale de précieux manuscrits dont on n'a pas encore tiré parti pour la correction des textes d'Alain de Lille.

[3] Attribué tantôt à saint Bonaventure, tantôt à Alain. Le style travaillé le fait décerner plutôt à Alain. HAURÉAU, *Op. cit.*, t. V, p. 256.

[4] Man. n°s 14886, 15925 et 335 des nouv. acquis. HAURÉAU, *Op. cit.*, t. III, pp. 274 et 275.

[5] HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, p. 502, et *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, pp. 74-76 et 106.

[6] WETZER-WELTE, *Kirchenlexicon*, 2. Aufl., t. I, p. 396.

[7] CL. BÆUMKER, *Op. cit.*, dans le PHILOS. JAHRBUCH, 1893, p. 163. Avec moins de raison encore, certains auteurs, comme Ravaisson, ont enlevé à Alain le *Tractatus contra hæreticos* pour l'attribuer à Alanus de Podio. *Ibid.*, p. 417.

doctrines de « l'Ars catholicæ fidei » avec celles d'autres écrits authentiques, doit suffire pour inscrire sous le nom d'Alain un ouvrage que la tradition lui attribue.

II.

La considération du monde extérieur nous démontre l'existence d'une cause suprême. A la première page des spéculations philosophiques d'Alain de Lille est inscrit le nom de Dieu [1], d'un Dieu souverainement bon, dont l'œuvre bienfaisante se concilie avec l'existence du mal physique et moral [2].

La créature est le reflet du Créateur. La matière, la forme, l'unité qui se rencontrent dans toute substance de la nature sont l'image des trois personnes de la Trinité divine. C'est là une idée toute subjective, que le moyen âge exploita avec avidité : la manie de voir dans les êtres les vestiges des trois personnes divines donna lieu plus tard à de bizarres élucubrations.

Alain écrit quelques jolies pages sur l'idée téléologique qui a présidé à la création. Dieu, infiniment bon, veut communiquer à d'autres quelque parcelle de son bonheur. Le monde spirituel et matériel est une manifestation de sa bonté, autant que de sa toute-puissance [3].

En psychologie, Alain de Lille suit Anselme de Cantorbery : la liberté, la spiritualité de l'âme, l'immortalité sont démontrées par des raisonnements empruntés au philosophe du Bec. Notons cependant la conception à laquelle Alain fut conduit par l'étude des opérations cognitives : il distingue en l'homme un double principe vital. L'un est dégagé de la matière ; l'autre est de nature physique et sert d'intermédiaire entre l'âme spirituelle et le corps [4]. Plus subtil que l'air et la lumière, ce second principe est cependant de nature matérielle : il rend

[1] *De arte cath. fidei*, l. 1, 3 et suivantes.
[2] *Tractatus contra hæreticos*, l. 1, chap. I et suivants.
[3] *Ibid.*, l. 2, 4 et 5.
[4] *De fide cathol. contra hæreticos*, l. I, c. 28.

compte de la sensation et de l'imagination et disparaît à la mort de l'homme.

Ce dualisme explique fort bien l'opposition des connaissances sensibles et des connaissances intellectuelles; mais il est incompatible avec l'unité du *moi*. Les scolastiques postérieurs ont désavoué cette théorie d'Alain.

Suivant l'usage de son temps, Alain aborde en philosophe un grand nombre de problèmes religieux : tels la chute originelle, la rédemption, les sacrements. Mais le philosophe lillois ne se propose pas de démontrer apodictiquement les mystères de la religion à la manière des théosophes des siècles suivants. Où serait alors le mérite de la foi, s'écrie-t-il? Il n'a d'autre prétention que de mettre en avant des raisons probables : « quibus perspicax ingenium vix possit resistere [1] ».

III.

L'*Ars fidei catholicæ* et le traité *contra hæreticos* sont l'œuvre d'un esprit synthétique, et à ce titre leur importance historique est considérable.

On connaît le *Livre des sentences* de Pierre Lombard. Le secret de leur immense influence ne réside pas dans l'originalité des doctrines exposées, mais plutôt dans la valeur didactique de la méthode qui préside à leur rédaction. Certes, les ouvrages d'Alain n'eurent pas des destinées aussi glorieuses que le traité de Lombard, mais ils répondirent à un besoin identique et obtinrent un succès plus considérable que les ouvrages semblables de Hildebert de Lavardin, de Robert Pulleyn, de Robert de Melun, de Hugues de Rouen, de Pierre de Poitiers et d'autres.

[1] *De arte cath. fidei.*, *Prolog.* : « Probabiles igitur fidei nostræ rationes quibus perspicax ingenium vix resistere possit, studiosius ordinavi, ut qui prophetiæ et Evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur. Hæ vero rationes si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque. *Fides etenim non habet meritum, cui humana ratio ad plenum præbet experimentum.* »

Ajoutons que le style d'Alain est celui de la belle latinité. La phrase claire du logicien alterne avec la métaphore cadencée du poète. De temps à autre, le philosophe a des envolées qui rappellent l'auteur de l'*Anticlaudianus* et du *de Planctu naturæ*.

Un des premiers, Alain a subi le contact de la riche littérature des Arabes. Dans son traité *contra hæreticos* (livre I, chap. 30) se rencontre la première citation du *Livre des causes*, ce petit opuscule bourré d'idées néoplatoniciennes que le moyen âge presque tout entier compta parmi les ouvrages d'Aristote [1].

Cependant, suivant la remarque de Jourdain, Alain n'a connu Aristote que comme professeur de logique. Après lui, la bibliothèque scolastique se compléta si rapidement qu'il est très difficile de suivre la marche de son accroissement pendant le premier quart du XIII[e] siècle. Quatorze ans à peine après la mort d'Alain, Raoul de Longo Campo, qui commente l'*Anticlaudien* (1216), cite les nouveaux traités d'Aristote [2] et diverses œuvres d'Avicenne, d'Averroës et de Ptolémée.

Alain de Lille est un des derniers noms du XII[e] siècle. Avec lui prend fin une longue période d'inconscience pendant laquelle se sont élaborés les divers éléments de la science philosophique. Le XIII[e] siècle est l'aurore d'une vie nouvelle. Il a enfanté les beaux génies de la scolastique. A lui aussi appartient Henri de Gand, la plus belle figure de cette histoire. Bien que le docteur solennel n'ait brillé que pendant les dernières années du XIII[e] siècle, nous lui consacrons les honneurs d'une période qu'il domine tout entière.

[1] Bardenhewer, *Die Pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen* Liber de Causis. Freiburg im Br., 1882.

[2] Excepté la *Physique* et la *Métaphysique*, qui furent interdites en 1210 et en 1215. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. I, pp. 327 et 328. Alain eut beaucoup d'imitateurs. Citons Adam de la Bassée qui, comme lui, fit un *Anticlaudien*. Hauréau, *Notices et extraits des manuscrits*, t. V, p. 559.

CHAPITRE TROISIÈME.

HENRI DE GAND.

SECTION I. — Vie de Henri de Gand.

Sommaire : I. Vie légendaire de Henri de Gand. — II. La biographie de Henri de Gand devant les travaux de la critique contemporaine. — III. Les résultats acquis.

I.

Henri de Gand est de ceux qui n'appartiennent pas seulement au pays qui leur a donné le jour. Son originalité lui marque une place dans l'histoire de la pensée humaine.

Chose étrange, tandis que ses œuvres passent à la postérité et qu'il trouve, durant tout le moyen âge, des défenseurs et des adversaires, ses contemporains ne prennent pas la peine de recueillir les éléments de sa biographie. De bonne heure, une légende se forme autour de son nom. Il y a quelques années à peine, on écrivait encore sa vie à la manière des chroniqueurs du XVI[e] siècle.

Dans une série d'études récentes qui ont eu du retentissement chez nous, plusieurs savants ont repris la biographie du docteur solennel, pour la soumettre au crible de la critique. Le résultat de leurs recherches est plutôt négatif que positif. La légende est anéantie, quelques faits sont acquis à l'histoire, mais la carrière de Henri de Gand reste entourée de bien des mystères.

Pour comprendre la portée des récents travaux sur la vie de Henri de Gand, il est nécessaire de se rappeler les principaux traits de sa biographie, tels que les ont relatés des annalistes naïfs ou ignorants.

Henri Goethals, désigné sous les noms divers de Henricus Gandavensis, a Gandavo, a Ganda, Mudanus, Goethals, Bonicollius, Van der Mude, naquit à Mude lez-Gand, en 1217. Il fit ses études à Cologne, où il se rencontra avec saint Thomas d'Aquin aux leçons d'Albert le Grand. En 1241, il revint à Gand pour y ouvrir des cours publics de philosophie et de théologie.

Mais, rêvant d'autres triomphes, le philosophe gantois se rendit à l'Université de Paris. Là il conquit le titre de docteur en théologie et ne tarda pas à devenir professeur au collège que Robert Sorbon venait de fonder, et dont les destinées devaient être si glorieuses. C'est à Paris qu'il reçut le titre de docteur solennel. En 1247, une bulle d'Innocent IV avait nommé Henri protonotaire apostolique du Saint-Siège, avec des pouvoirs qui s'étendaient non seulement à Paris et à tous les diocèses de France, mais encore à celui de Tournai.

Saint Philippe Benizzi, fondateur de l'ordre des Servites, dans lequel Henri était entré depuis plusieurs années, l'emmena avec lui à Florence, en 1282, pour défendre, auprès du Saint-Siège, l'ordre dont l'existence se trouvait menacée. Le décret du concile de Lyon, destiné à empêcher la multiplication excessive des congrégations religieuses, allait également frapper les Servites. Mais par ses négociations avec Martin IV d'abord, avec Honorius IV ensuite, Henri obtint la confirmation définitive de l'ordre.

Henri de Gand passa les dernières années de sa vie au pays natal. Il mourut en 1293, d'après d'autres en 1299.

Tels sont, en substance, les épisodes principaux d'une fable accréditée pendant plusieurs siècles autour d'un nom illustre [1].

[1] Cette biographie est reprise par tous les historiens modernes. Parmi eux, citons : Huet, *Gloires flamandes, Simon Stevin et Henri de Gand.* — Du même auteur : *Rôle de Henri dans l'histoire de la scolastique et de l'Université de Paris.* (Nouvelles archives historiques et littéraires, Gand, 1837, t. I, pp. 321-340.) — Puis cet autre ouvrage, dont le dernier n'est qu'un fragment : *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand* (Gand, 1838). — Lajard, *Histoire*

Nous passons sous silence les variantes nombreuses que le caprice des uns, l'imposture des autres ont brodées sur cette trame : désormais elles n'intéressent plus l'historien.

II.

C'est à un Belge que revient l'honneur d'avoir frayé la voie à la vérité historique. Dès 1875, M. Wauters, archiviste de la ville de Bruxelles, démontre la fausseté d'un prétendu bref d'Innocent IV [1] sur lequel on basait une foule de détails biographiques [2].

Dix ans plus tard, le P. Fr. Ehrle aboutit au même résultat que M. Wauters, en s'appuyant sur d'autres arguments.

Mais l'œuvre du savant allemand ne se borne pas là : dans une remarquable étude des *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte* [3], il embrasse tout l'ensemble des données qui se rapportent à la vie de Henri de Gand.

Et d'abord, le séjour que celui-ci fit à Cologne est du domaine de la fable, puisqu'à l'époque où il aurait conquis le

littéraire de France, t. XX. — Schwartz, *Henri de Gand et ses derniers historiens* (Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Acad. roy. de Belgique, t. X, 1860.) — Karl Werner, *Heinrich von Gent, als Repräsentant des christlichen Platonismus im XIII Jahrh.* (aus den XXVIII Bande der Denkschriften der philos. histor. Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien).

[1] *Bull. de l'Acad. roy. de Belg.*, 1875, 2e sér., t. XL, p. 356. — Cf. du même : *Table chronologique,* deuxième partie, p. 797, et les *Bull. de la Comm. roy. d'histoire*, 1887, p. 185.

[2] Notamment la naissance de Henri de Gand, en 1217, sa promotion au doctorat, en 1245 ou 1246.

[3] Franz Ehrle, *Beiträge zu den Biographien berühmter Scolastiker.* 1. Heinrich von Gent. (Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte, herausgegeben von Denifle und Ehrle, Bd I, 1885, s. 365-401. u. 507-508.) L'article du P. Ehrle a été traduit chez nous par M. J. Raskop, professeur de rhétorique à l'athénée de Tournai, dans le supplément au tome XXI des *Bulletins de la Société historique et littéraire de Tournai.* C'est à cette traduction que nous renverrons.

titre de docteur en théologie, on ne possédait pas à Cologne le droit de conférer ce grade [1].

Non moins légendaires sont les épisodes de la vie religieuse du philosophe gantois. Ses biographes ont mis une véritable opiniâtreté à l'incorporer dans un ordre religieux. D'après une tradition, ses leçons publiques à Gand lui valurent l'admiration des Frères Prêcheurs, et ceux-ci s'efforcèrent de l'attirer dans leur ordre [2]. A leur tour, les Trinitaires se sont réclamés de lui [3], et, s'il faut en croire une récente édition du *Monasticum Augustianum* de Crusenius [4], Henri de Gand aurait appartenu à l'ordre des Augustins.

Mais c'est aux Servites qu'on le rattache presque unanimement, et ceux-ci, dans un acte capitulaire de 1609, l'ont solennellement proclamé docteur de leur ordre. Les principaux historiens servites, Archangelo Piccioni [5], Archangelo Giani [6], Hieronymus Scarpari [7], Aloysius Garbi [8], rapportent minutieusement tous les événements de la vie religieuse de Henri [9] : telles, sa profession à Gand le jour de l'Assomption 1256, et les démarches qu'il fit à la cour papale pour obtenir la confirmation de l'ordre.

[1] Ehrle, p. 14.

[2] de Pauw, *Dernières découvertes concernant le docteur solennel* (Bulletins de la Commission royale d'histoire, 1889, p. 86).

[3] *Bibliographia critica sacra et profana*, etc., authore P.-Fr. Michaele a Sancto Joseph. Matriti, 1740, t. II, p. 387. — Cité par le P. Delehaye, *Messager des sciences historiques*, 1888, p. 426.

[4] *Revista Augustiniana*. Valladolid, t. I (1881); t. IV (1882), p. 435. — Cf. Delehaye, *ibid.*, p. 428. Le P. Delehaye cite le texte de Crusenius et explique l'origine de l'erreur.

[5] Notice sur Henri de Gand, précédant l'édition des *Quodlibet*, par Piccioni (1613).

[6] *Annales Sacri ordinis Servorum B. M. V.* Florentiæ, 1618.

[7] Vie de Henri de Gand en tête de l'édition de la *Somme théologique* (1646).

[8] Qui publia, en 1719, une édition corrigée et augmentée de l'histoire de Giani.

[9] Ehrle les résume, pp. 15, 16, 17.

Non seulement Henri ne remplit pas auprès d'Honorius IV la mission qu'on lui a attribuée [1], mais il n'appartint jamais à l'ordre des Servites. Dans la lutte célèbre qui éclata durant la seconde moitié du XIII[e] siècle entre le clergé séculier et les ordres mendiants, Henri se mit hors de cause [2]. Religieux, aurait-il résisté à la tentation de faire un plaidoyer *pro domo?* Ajoutons cette remarque judicieuse du P. Delehaye, qui souvent complète le travail du jésuite allemand : dans un endroit des *Quodlibet*, Henri dit clairement que la règle de saint Augustin adoptée par les Servites lui est étrangère [3]. Ces paroles ne seraient-elles pas incompréhensibles dans la bouche d'un membre de l'ordre?

Il faut dire qu'un concours de circonstances vient expliquer la méprise des Servites. A la fin du XVI[e] siècle, d'aucuns suspectaient encore la tradition, quand le religieux François Bennius découvrit dans la bibliothèque épiscopale de Chiemsée un manuscrit qui donnait à Henri la qualification « Ord. Serv. B. M. S. ». Ce fut une révélation. Bennius fit dresser un acte notarié de cette découverte, à la date du 5 décembre 1606 [4]. Sa trouvaille dissipa tous les doutes. Vers la fin du XVI[e] siècle, les diverses écoles théologiques d'ordres religieux commen-

[1] Le P. Ehrle a eu la bonne fortune de retrouver les deux sources les plus importantes pour l'époque à laquelle se rapportent les renseignements des Servites. L'une d'elles, le *Diarium expensarum Lotharingi*, relate avec la plus grande exactitude, pour la période 1285-1300, toutes les dépenses, si insignifiantes qu'elles fussent (par exemple : « pro ferro asini »), que le général de l'ordre avait à faire dans l'exercice de ses fonctions et dans ses voyages. Si Henri de Gand avait été mêlé aux négociations avec Rome, comment son nom ne se trouverait-il pas signalé dans cet écrit? (EHRLE, *op. cit.*, p. 10.)

[2] *Quodl.* VII, q. 24. — Cf. *Quodl.* VII, q. 23. — EHRLE, p. 20.

[3] *Quodl.* VI, q. 17. Henri se demande : « Utrum omnia quæ continentur in regula B. Augustini sint præcepta. » Il répond : « Utrum autem aliquæ in regula sic tradantur ut appareat quod per votum ad ea non obligantur regulam professi, *hoc videant illi quorum interest.* » DELEHAYE, *Messager des sciences historiques*. Tournai, 1886, p. 343.

[4] EHRLE, p. 20.

çaient à se dessiner. Chacun tenait à honneur de s'abriter sous le patronage d'un maître fameux, et les Servites adoptèrent avec empressement un nom aussi illustre que celui de Henri de Gand [1]. L'engouement fut tel qu'en vertu de la décision chapitrale de 1609, saint Thomas, récemment proclamé docteur de l'ordre, dut céder le pas à Henri de Gand. Il fut décidé que désormais les doctrines de celui-ci serviraient seules de fondement à l'enseignement théologique.

Si les relations du docteur solennel avec les Servites doivent être retranchées de sa biographie [2], en est-il de même de ses rapports avec la Sorbonne? Ici les conclusions du P. Ehrle sont moins rigoureuses. Sans doute, l'autorité de Charles Meusnier, un auteur du XVII[e] siècle, qui classe Henri de Gand parmi les sorbonnistes. ne suffit pas pour résoudre la question. Meusnier invoque en faveur de sa thèse ce texte d'un manuscrit des *Quodlibet :* « Expliciunt questiones de Quolibet M. H. de Gandavo..... determinatæ ab ipso in scholis suis anno Domini 1278 » [3]. A cette époque, dit le P. Ehrle, l'Université n'avait pas de local spécial. Les écoles au XIII[e] siècle, éparses dans les maisons des maîtres ou dans des appartements loués, portaient soit le nom du propriétaire du local, soit celui du professeur qui y enseignait. Le savant jésuite en conclut que l'expression « in scholis suis » ne désigne probablement pas les installations scolaires de la Sorbonne, mais plutôt un local spécial, appartenant à Henri, ou mis à sa disposition.

Ce raisonnement ne paraît pas péremptoire. Est-il bien évident que le texte invoqué par Meusnier prouve contre lui? Plusieurs docteurs, observe Delehaye, réunissaient leurs élèves dans leurs demeures, et il est naturel que leur école portât leur

[1] Ehrle, p. 17.

[2] L'ordre des Servites a d'ailleurs reconnu les erreurs de ses historiens, ainsi qu'il résulte d'une note insérée dans la vie de saint Philippe Benizzi par le P. Soulier, de l'ordre des Servites. (Ehrle, p. 51.)

[3] Delehaye, *Messager*, 1886, p. 353.

nom. On pouvait donc dire d'un docteur de la Sorbonne qu'il enseignait *in scholis suis*... [1].

M. Hauréau insiste également sur le caractère aléatoire de l'opinion du P. Ehrle. Nous ne pouvons ici entrer plus avant dans l'examen des arguments du P. Ehrle, ni dans l'étude de la réfutation de Hauréau [2] et de la réponse que le P. Delehaye adresse à celui-ci [3]. Il nous semble que le dernier mot de cette controverse n'est pas dit. Parce qu'on ignore où Meusnier a été puiser ses renseignements, faut-il mettre sa véracité en doute? Ici l'annaliste du XVIIe siècle n'est pas, comme l'auteur de la bulle d'Innocent IV, pris en flagrant délit d'ignorance ou de mauvaise foi. Rien, en effet, ne démontre que Henri n'ait pas appartenu à la Sorbonne. De l'aveu du P. Ehrle, l'histoire de la célèbre école parisienne reste à faire. Celui qui l'entreprendra trouvera sans doute de nouveaux matériaux pour résoudre le problème que nous signalons.

Reste une dernière question : quel est le nom du docteur solennel? En éveillant des doutes sur sa généalogie, le savant allemand a porté le coup de grâce à la légende.

Jusqu'ici, on croyait unanimement que Henri de Gand appartenait à la noble famille des Goethals ou Bonicollii (désignation latine des Goethals). La bulle de 1247, dont nous avons parlé plus haut, rappelle cette parenté illustre. Aujourd'hui on sait avec certitude que les rapports de Henri de Gand et de la famille Goethals ont été inventés par des généalogistes complaisants [4].

Mais quel est le nom patronymique du docteur solennel?

[1] DELEHAYE, *Messager*, 1886, p. 354.

[2] HAURÉAU, *Note bibliographique sur le travail du P. Ehrle*, publiée dans la BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES CHARTES, t. XLVIII (1887), p. 450.

[3] DELEHAYE, *Messager*, etc., 1888, p. 449.

[4] Un membre même de la famille Goethals (M. FÉLIX GOETHALS, *Dictionnaire généalogique et héraldique des familles nobles du royaume de Belgique*) a reconnu le caractère douteux des documents sur lesquels s'appuie cette généalogie.

Les anciens manuscrits l'appellent *Henricus de Gandavo*. Un de ses contemporains, le chroniqueur Gilles li Muisis, lui donne le nom de *Magister Henricus ad plagam de Gandavo* [1]; et plus tard, en 1567, le curé Meyerus, celui de *Mudanus* ou *a Muda* [2]. Henri de Gand, — Henricus ad Plagam, — Henricus Mudanus, voilà trois noms divers contenus dans des documents anciens.

Dans ses *Nouvelles recherches sur Henri de Gand*, publiées en 1886 [3], le P. Delehaye tient que les deux appellations de *Gandavo* et *a Muda* ne sont pas des noms patronymiques, mais de simples indications d'origine. Si l'existence d'une famille *de Gand* est certaine au moyen âge, dit-il, rien n'autorise à rattacher le philosophe belge à cette illustre lignée. Nous savons, en effet, que les lettrés avaient l'habitude de prendre, en se déplaçant, le nom de leur lieu de naissance.

Avec le P. Delehaye, nous croyons que l'appellation *de Gand* n'a d'autre raison que cette coutume [4]. Faut-il aller plus loin et dire, avec le savant auteur, que la seconde expression *de Muda* précise la première, en désignant le quartier de la ville habité par le célèbre philosophe? Les sources anciennes ne relatent pas cette dénomination *de Muda*, que jamais peut-être ses contemporains n'ont décernée au docteur solennel. Le curé Meyerus qui l'enregistre, écrit au milieu du XVI[e] siècle. Son témoignage est trop récent, et le titre de *Mudanus* peut avoir été donné à

[1] *Corpus chronicorum Flandriae*, t. II, p. 164.

[2] MEYERUS, *Annales Flandriae ad annum 1275*. — Cité par DE PAUW, *Dernières découvertes concernant le docteur solennel* (BULL. DE LA COMM. ROY. D'HISTOIRE, 1889, p. 56). La *Muyde* ou *Mude* est une terre basse et marécageuse, située au nord de la ville de Gand.

[3] *Nouvelles recherches sur Henri de Gand* (MESSAGER DES SCIENCES HISTORIQUES, 1886, pp. 438 et suivantes).

[4] Pour M. Wauters, Henri parait avoir appartenu à la famille des de Gand (ALPH. WAUTERS, *Le mot* formator *au moyen âge avait la signification de professeur*. BULL. DE LA COMM. ROY. D'HISTOIRE, 1889, pp. 400 et suivantes). Ce n'est pas vraisemblable. A Tournai et ailleurs il existait des centaines de personnages à qui leur origine avait valu le nom de « de Gand ».

Henri de Gand grâce à une de ces confusions de noms dont les compilations de la basse époque nous fournissent tant d'exemples.

Le P. Delehaye conclut que le nom patronymique du philosophe est inconnu. Mais on ne s'en tint pas à ce résultat négatif. Dans une notice à sensation [1], M. de Pauw, membre suppléant de la Commission royale d'histoire, introduisit des éléments de solution nouveaux et leur interprétation donna lieu à une discussion des plus animées. M. de Pauw croit reconnaître le docteur solennel dans un personnage du nom de Heynric Formator van Dorneke, qu'un trouvère flamand du XIVe siècle [2] met en parallèle avec Albert le Grand et Jacques Van Maerland. Le poème décrit une joute entre les trois plus grands philosophes du XIIIe siècle qui ont célébré les gloires de la Vierge Marie. Van Maerland remporte la palme. Grâce à un ingénieux rapprochement de pièces, M. de Pauw pense pouvoir traduire *formator* par *de sceppere* (tailleur) [3]. « De Sceppere », conclut-il, tel est le nom patronymique du philosophe, et c'est dans le métier des tailleurs qu'il faut chercher ses ancêtres.

Comment apprécier cette opinion? Est-il vrai que Heynric Formator, dont parle le poète, peut être identifié avec Henri de Gand, et dans l'affirmative peut-on traduire *formator* par *de sceppere?*

La seconde question a donné lieu à une longue controverse entre M. de Pauw et M. Wauters. Pour M. Wauters, *formator* est l'homme qui forme, le professeur, et il faut donner à ce mot le sens qu'il revêt dans la bonne latinité [4].

[1] NAPOLÉON DE PAUW, *Note sur le vrai nom du docteur solennel Henri de Gand.* (BULL. DE LA COMMISSION ROYALE D'HISTOIRE, 1888, pp. 135 et suivantes.)

[2] Dans un poème publié par ANGILLIS : *Geestelyke liederen*, et cité par TE WINKEL : *Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde.* — Cf. DE PAUW, *op. cit.*, p. 139.

[3] DE PAUW, *op. cit.*, p. 140.

[4] A. WAUTERS, *Sur la signification du mot* formator *à propos de Henri*

Cette discussion nous paraît accessoire tant que l'on n'aura pas démontré par des preuves certaines l'identité de Henri de Gand et de Heynric Formator. Les arguments présentés par M. de Pauw sont-ils suffisants? Il est permis d'en douter.

M. de Pauw allègue que dans plusieurs de ses écrits Henri de Gand a chanté les louanges de la Vierge; qu'une illustration littéraire assez significative pour être mise en parallèle avec Albert le Grand et Jacques Van Maerland, doit avoir légué à la postérité son nom ou ses œuvres [1]. Mais les poètes sont-ils si scrupuleux qu'ils n'accordent des honneurs égaux qu'à des talents absolument pareils? D'autre part, combien de personnages renommés de leur vivant n'ont laissé à la postérité qu'un nom insignifiant, qu'un souvenir incolore? M. de Pauw remarque que Henri de Gand a écrit un traité *de Virginitate*. Mais ce *de Virginitate* semble être une espèce de *catena patrum* sur la virginité : on peut douter qu'il soit spécialement consacré aux louanges de Marie. D'ailleurs Henri de Gand n'a jamais été rangé parmi les *Scriptores Mariani*.

Ajoutons que le personnage cité par le trouvère s'appelle Heynric Formator *van Dorneke*. Or, jamais le docteur solennel ne fut connu sous le nom de Henri *de Tournai*. Ne serait-il pas plus logique d'identifier Heynric Formator avec quelque Henricus Tornacensis?

Que penser enfin de la désignation donnée au docteur solennel par Gilles li Muisis? Le moine de l'abbaye de Saint-Martin

de Gand (Bull. de la Comm. roy. d'histoire, 1889, p. 12). — Comme on l'a remarqué, M. Wauters a mauvaise grâce d'invoquer l'autorité de Sénèque, de Columelle, de Quintilien, etc., pour fixer le sens que revêt le mot *formator* au XIVe siècle. Plus tard, il est vrai, à l'appui de sa thèse, il cite une charte contemporaine (A. Wauters, *Le mot* formator *au moyen âge avait la signification de professeur*. Bull. de la Comm. roy. d'histoire, 1889, pp. 400 et suivantes). Néanmoins l'interprétation de M. de Pauw nous paraît la plus vraisemblable.

[1] Napoléon de Pauw, *Dernières découvertes concernant le docteur solennel, Henri de Gand, fils de Jean le tailleur, Formator ou de Sceppere* (Bull. de la Comm. roy. d'histoire, 1889, pp. 27-138).

l'appelle *Henricus ad Plagam de Gandavo*, ce que Meyerus a probablement confondu, deux siècles plus tard, avec *Henricus de Muda* ou *Mudanus*.

Sans se prononcer, le P. Ehrle conjecture que *ad Plagam* est la latinisation de *Mude*[1]. La linguistique s'oppose à l'assimilation de ces deux termes[2].

Pour M. Wauters, *ad Plagam* est le nom d'un village nommé *la Plaigne*, près de Tournai, ou d'une habitation dite la Plage[3]. Plus plausible est l'opinion de M. de Pauw : *Plaga* signifie simplement *plage*, c'est-à-dire le rivage de la mer, d'un fleuve ou d'une rivière que les eaux laissent libre en se retirant par les marées[4]. Puisque c'est un Tournaisien qui donne ce nom local au docteur solennel, c'est à Tournai même qu'il faut chercher la plage habitée par celui-ci. L'ingénieux auteur nous montre du doigt dans un des bas quartiers de la ville, rue de la Lormerie, un pâté de maisons appartenant au chapitre. Ce serait dans une de ces habitations tranquilles et frustes, au bord de l'Escaut, que le professeur de l'Université de Paris cherchait le recueillement de la réflexion philosophique[5].

III.

On le voit, la biographie de Henri de Gand se réduit à quelques épisodes épars, où l'on ne sent pas vibrer l'âme d'une vie.

[1] EHRLE, p. 45. Mais il déclare abandonner la solution de cette question aux savants flamands.

[2] DE PAUW, *Dernières découvertes*, etc. (BULL. DE LA COMM. ROY. D'HISTOIRE, 1889, p 58).

[3] ALPH. WAUTERS, *Le mot latin* formator *avait au moyen âge*, etc., p. 406.

[4] DE PAUW, *Dernières découvertes*, etc., p. 58.

[5] Ce qui prête à l'hypothèse de M. de Pauw une vraisemblance incontestable, c'est la découverte d'un acte qui montre le docteur solennel querellant avec Jean Godelens sur l'emplacement d'un mur mitoyen. Or, au moyen d'autres preuves, on peut déterminer approximativement l'endroit qu'habitait le voisin du philosophe (DE PAUW, *op. cit.*, p. 63).

Pour terminer, nous indiquerons brièvement quelques données certaines.

Henri de Gand est né à Gand au commencement du XIIIe siècle. L'année de sa naissance est inconnue. En 1267, il est chanoine à Tournai où il habite probablement une maison appartenant au chapitre, rue de la Lormerie.

D'après le témoignage d'un contemporain, Jean de Thielrode, Henri est élevé aux honneurs par l'évêque Philippe Mouskes (1274-1282)[1]. Il est déjà archidiacre de Bruges[2] quand, en 1276, il prononce la première *disputatio de quodlibet*[3].

Henri jouit à Paris d'une haute considération : ce qui le prouve, c'est qu'on le voit mêlé à toutes les questions importantes de son époque. Lui-même nous apprend qu'il assiste à une réunion de théologiens à Paris et prend part à une décision rendue par la curie épiscopale en matière doctorale. Dans le cours du *Quodlibet II, quæst. 8*, il attaque la thèse « quod Deus non possit multiplicare plura individua sub una specie sine materia », et il la signale comme un des articles récemment[4] condamnés par l'épiscopat de Paris « inter erroneos articulos *nuper* ab Episcopo Parisiensi damnatos » : c'est la thèse de saint Thomas sur le principe de l'individuation[5]. Et dans la *quæst. 9*, parlant d'une autre de ces thèses interdites : « angelum esse in loco per suam actionem », il observe : « in hoc enim concordabant omnes magistri theologiæ, congregati super hoc, *quorum ego unus eram* »[6].

[1] Ehrle, *op. cit.*, p. 38.

[2] Depuis le XIIIe siècle, le diocèse de Tournai était divisé en trois districts, administrés chacun par un archidiacre : Tournai, Bruges et Gand. Jusqu'au XIIe siècle, il n'y avait que deux divisions : l'archidiaconat de Tournai et celui de Flandre. (Delehaye, 1887, p. 67.)

[3] Ehrle, p. 40.

[4] Le 7 mars 1277.

[5] Voir sect. III, § 5.

[6] Ehrle, p. 35. La première moitié du XIIIe siècle avait vu se dérouler une autre lutte entre l'Université de Paris et les ordres mendiants. Ceux-ci revendiquaient les honneurs du professorat et rencontraient une

En 1282, Henri délibère avec les théologiens de Paris sur les privilèges accordés aux ordres mendiants en matière de confession. Cette querelle célèbre passionne tous les esprits à cette époque [1]. Henri se déclare résolûment le défenseur des ordinaires et n'hésite pas à entrer en lice avec saint Bonaventure [2].

La renommée de Henri était arrivée jusqu'à la cour papale, et il avait gagné la confiance de Martin IV. Du Boulay nous a conservé un écrit sur l'état d'un procès pendant entre le chancelier de Paris et l'Université. Martin IV tranche lui-même quelques points du litige et remet la décision de plusieurs autres aux évêques d'Amiens et de Périgueux ainsi qu'à Henri de Gand, « discretus vir magister Henricus de Gandavo, archidiaconus Tornacensis » [3]. La mission délicate qui lui est confiée est une preuve de la considération toujours grandissante du docteur solennel.

Le pape l'appelle *magister Henricus, archidiaconus Tornacensis*. En effet, depuis 1277, Henri est docteur en théologie sacrée et prend le titre de maître [4]. Vers la même époque, entre les Pâques de 1278 et celles de 1279, il est promu à l'archidiaconat de Tournai [5].

opposition violente dont Guillaume de Saint-Amour était le promoteur. A l'époque de Henri, la querelle était terminée, puisque, en 1256, le pape donna raison aux ordres mendiants. Henri fait allusion à cette lutte quand, comme Huet le remarque, il enseigne que le doctorat n'est pas incompatible avec le vœu d'humilité. *S. Theol.*, XI. 4.

[1] Ehrle, p. 40.

[2] Voir *Quodl.* VIII, 23, 24, 25. De même, dans le *Quodl.* XII, 31, il se demande : « Utrum confessus privilegiato teneatur eadem peccata confiteri curato suo. »

[3] Ehrle, p. 38. Cette lettre de Gaufridus de Barro est rééditée soigneusement dans Denifle et Chatelain, *Chartularium Univers. Paris.*, t I, p. 623. Nous ne croyons pas toutefois qu'il faille attacher de l'importance aux termes flatteurs dont se sert Martin IV : ils appartiennent au vocabulaire officiel de l'époque.

[4] de Pauw, *Dernières découvertes*, etc., p. 89.

[5] Ehrle, p. 34.

A partir de 1284, les renseignements qu'on possède sur Henri de Gand sont assez disparates. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il fait plusieurs voyages entre Paris et Tournai : on le retrouve tour à tour dans l'une de ces deux villes [1].

Au témoignage de son contemporain, Jean de Thielrode, il mourut en 1293 [2]. Son cinquième et dernier *Quodlibet* date de

[1] Voici, à titre de renseignements, quelques menues circonstances de sa vie. En mai 1286, le chapitre et la ville de Tournai réglèrent par un concordat leurs droits mutuels de juridiction Henri de Gand fut un des délégués du chapitre (Delehaye, *Messager,* etc., 1887, p. 71). Il faut aussi signaler deux chartes datées du 16 mai 1287, publiées par Gérard d'Audenarde, clerc de Gui, comte de Flandre, et protestant contre les sentences de l'empereur Rodolphe au sujet des terres de Waes, Alost, etc. Ces deux pièces sont revêtues du sceau de Henri de Gand en qualité de témoin (Delehaye, *Messager,* etc., 1888, p. 435). Le 12 mai 1287, il scella une charte d'appel au pape par le comte de Flandre, Gui de Dampierre (de Pauw, *Dernières découvertes,* etc., p. 89). Dans une pièce relative à la nomination d'un curé à Comines, il posa son sceau avec l'évêque, l'official de Tournai et le curé nommé. La pièce est datée du 11 octobre 1287 et gardée aux Archives du royaume, à Bruxelles (*Messager,* etc., 1887, p. 72). L'année suivante, il est cité parmi les exécuteurs testamentaires de dame Gertrude le Moriscaude, à Tournai (Delehaye, *ibid.,* p. 72. — Cf. de Pauw, *Dernières recherches,* etc.). En maintes circonstances encore, nous le retrouvons à Tournai, qu'il avait pris en affection pendant les dernières années de sa vie. Le 11 octobre 1289, il fit une donation au Béguinage de Tournai, pour la construction d'un mur de clôture, à charge pour les béguines de célébrer quatre anniversaires (de Pauw, *op. cit.*, p. 90). Encore à Tournai, il prononça, le 16 septembre 1290, une sentence arbitrale entre l'église de Tournai et l'hôpital de Notre-Dame de Lille, d'une part, et l'abbaye de Saint-Bavon, d'autre part, concernant les dunes des polders de Cadsaut (*ibid.*). Il avait été désigné, le 11 juillet 1289, pour terminer une contestation analogue entre l'évêché de Tournai et l'abbaye de Saint-Bavon (Delehaye, *Messager,* etc., 1888, p. 436). Enfin, il reparût en 1290, dans une protestation du chapitre contre l'évêque Michel de Warenghien (Delehaye, *op. cit.*, p. 75), et il intervint une dernière fois dans l'élection de l'évêque Jean de Vassone, successeur de Michel de Warenghien, en 1292 (*ibid.*).

[2] Ehrle, p. 38.

la Noël 1291 ou de la fête de Pâques 1292 [1]. De Thielrode laisse indécis le point de savoir s'il mourut à Paris, comme la date de son dernier *Quodlibet* semble l'indiquer, ou à Tournai, comme l'a affirmé Trithemius, sans d'ailleurs fournir des preuves à l'appui [2].

Le jour de sa mort est fixé définitivement au 29 juin, d'après le texte d'un document produit par M. de Pauw [3].

SECTION II. — Les œuvres de Henri de Gand.

Sommaire : I. Les *Quodlibet*. Leur contenu. Mode de composition. Date. — II. La *Somme théologique*. Date. Contenu. Manuscrits et éditions des *Quodlibet* et de la *Somme*. — III. Le *Liber de scriptoribus illustribus*. — IV. Ouvrages authentiques existant en manuscrit : Le *Commentaire sur la Physique d'Aristote* et le *Traité de logique*. — V. Ouvrages apocryphes de philosophie. Ouvrages religieux et d'exégèse.

I.

Parmi les œuvres laissées par Henri de Gand, ses *Quodlibet* et sa *Somme théologique* sont les plus importantes pour l'histoire de la philosophie.

Les questions contenues dans les *Quodlibet* présentent un tableau intéressant des sujets controversés dans les écoles de Paris à la fin du XIIIe siècle. Ils se rapportent avant tout à la psychologie. Mais on y trouve de nombreuses thèses de cosmologie et de métaphysique, sans compter des dissertations appartenant exclusivement au droit canon ou à la théologie. Pour être complet, ajoutons que de temps à autre, Henri de Gand sacrifie à une sorte de raffinement que lui imposaient sans doute les exigences de son temps, et dans le programme de ses thèses, on rencontre quelques sujets d'une minutie

[1] Ehrle, p. 41.
[2] Ibid., p. 39.
[3] De Pauw, *op. cit.*, p. 90.

excessive [1]. On sait à quelles déplorables bouffonneries devait aboutir plus tard, dans les discussions philosophiques, la manie d'attirer le public en flattant sa curiosité.

En résumé, les *Quodlibet* sont des séries de dissertations ou de conférences sur les problèmes les plus variés [2].

Dans ces disputes solennelles, qui ne sortent pas du domaine de la scolastique, c'était souvent le professeur lui-même qui déterminait les questions à traiter [3]. D'autres fois, elles étaient imposées par l'actualité du moment ou par la nécessité de la réplique [4].

[1] Citons, par exemple, le *Quodl.* I, 38 : « Utrum liceat monachis nigris seu ordinis Benedicti carnes comedere. » De même, VII, 19 : « Utrum vadens ad prædicandum recepturus necessaria victus in loco ubi debet prædicare, videns autem villam desolatam et bono pastore destitutam, cum ibi putat non invenire bonum hospitium, pertransit, et vadit ad aliam villam habentem bonum gubernatorem et sufficientem prædicatorem apud quem credit bene hospitari, peccet mortaliter. »

[2] Au XIIIe siècle, un cours portait à Paris le nom de *lectio* : « Quod nullus Parisius *legat* citra trigesimum quintum ætatis suæ annum, etc. », dit Robert de Courçon dans son édit de 1215 (Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400,* p. 102). Les Allemands ont gardé la même idée dans leurs expressions académiques. Tel, le mot *Vorlesungen.*

[3] « Scholasticis, pluribus abhinc sæculis, de qua in utramque disseritur partem, ex eo dictum quia *quod libet* defenditur », dit Ducange, sur le mot *Quodlibet* (Glossarium *in voce*).

[4] Dans l'édition des *Quodlibet* de Venise (1608), le *Quodl.* V se termine par cet explicit : « Explicitæ sunt quaestiones de Quolibet mag. Henrici de Gandavo archid. Tornac. quinto, disputatæ in scholis suis, *et determinatæ ab ipso,* et erant 41. » — De même, Henri dit souvent : « Haec quæstio proposita erat. » Voir, par exemple, le début des *Quodl.* VI, 3; II, 1 et 2 D'autre part, dans le *Quodl.* XI, 6, il reprend la thèse et les arguments développés l'année précédente dans le *Quodl.* X, 9 : « Sed quoad hoc, dit-il, istam quæstionem anno præcedente determinavi in X° quolibet, q. 9 et prius in nono q. 5... Et forte *propter nova argumenta quæ videntur contrariari dictis meis ibi, quæstio ista iterato repetebatur.* » *Quodl.* XI, 6, p. 197, col. 3. — Dans le commentaire du *Quodl.* XI, 6, Zuccolius remarque : « Quantum enim licet colligere... quæstiones hujusmodi Henricus inducebat in scholis suis, *secundum occasiones quæ dabantur illi.* »

Henri avait la coutume de prononcer un ou deux *Quodlibet* par an, à la Noël ou à Pâques [1]. De 1282 à 1292, il en a prononcé huit [2].

II.

La *Somme théologique* est l'autre grande œuvre de Henri de Gand. Elle ne fut point rédigée après les *Quodlibet*, comme le pensent à tort MM. Lajard et Huet. Le P. Ehrle montre péremptoirement, en se basant sur leurs renvois réciproques, que les deux traités ont été composés simultanément. Au reste, la *Somme théologique* est restée inachevée. Elle ne contient qu'un prologue et une théodicée.

Au point de vue philosophique, la *Somme* a une signification moindre que les *Quodlibet*. Il faut cependant excepter le début, qui contient une étude intéressante des fondements ontologiques de la vérité [3].

[1] D'après des indications puisées par le P. Ehrle dans le texte même des manuscrits, voici quelques dates certaines : la première *Disputatio de quolibet* fut composée en 1276 (p. 35); la deuxième date de Noël 1277; la troisième de Pâques 1278 (p. 33); la quatrième de Pâques 1279 (p. 40); la douzième fut probablement prononcée en 1287 (p. 38). Enfin la quinzième date de Noël 1291 ou de Pâques 1292 (p. 35). Ce que nous venons de rapporter du *Quodl.* XI, 6 (voir page 61, note 4) montre également qu'une année s'est écoulée entre le *Quodl.* X et le *Quodl.* XI.

[2] Suivant l'usage établi à Toulouse et à Paris, les professeurs présidaient deux fois l'an aux *disputationes necessariæ :* « Bis in anno videlicet infra festum Natalis semel et a festo natalis usque a Pascha iterato semel. » *Statuts de Toulouse* (Voir Denifle, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte,* Bd I, note de p. 320). Denifle remarque que le même usage s'était introduit, dès le XIII[e] siècle, au sujet des *quæstiones disputatæ de quolibet.* C'est de ces dernières qu'il s'agit dans l'ouvrage de Henri de Gand. Avec lui, il faut les distinguer des *quæstiones disputatæ ordinariæ* (Denifle, *ibid.*). Henri écrit, en effet, *Quodl.* VIII, 1, p. 386, col. 1, *in medio* : « Ut in quibusdam aliis quæstionibus et ordinariis et de quolibet diffusius exposuimus. »

[3] Voir ci-après, sect. III, § 4.

Il existe un grand nombre de manuscrits des *Quodlibet* et de la *Somme théologique*. Toutefois, les exemplaires de la *Somme* sont moins nombreux. Lajard voit dans cette particularité une preuve de la prédilection dont jouissaient les argumentations quodlibétiques au XIII[e] siècle [1].

Nous connaissons trois éditions des *Quodlibet* et deux éditions de la *Somme théologique*. La première édition des *Quodlibet* parut à Paris en 1518 [2]; elle est due aux soins du franciscain Alphonsus de Villasancta [3]. D'après le P. Ehrle, c'est le premier texte imprimé où se rencontre le nom de Goethals [4]. Les deux autres éditions parurent à Venise, l'une en 1608 avec les commentaires de Zuccolius [5], l'autre en 1613, par les soins d'Archangelo Piccioni. Cette dernière répond aux décisions de l'acte capitulaire de 1689 dans lequel Henri fut déclaré docteur de l'ordre des Servites [6].

Quant à la *Somme théologique*, la première édition date de 1520. Badius, qui la fit paraître, nous apprend que Jean Dullaert, de Gand, en conçut l'idée. Ensemble ils mirent la main à l'œuvre, mais Dullaert fut surpris par la mort au milieu

[1] *Histoire littéraire de France*, t. XX, p. 158.

[2] *Quodlibet mag. H. Goethals a Gandavo, doctoris solemnis, socii Sorbonici, archidiaconi Tornacensis.*

[3] *Histoire littéraire de France*, t. XX, p. 155.

[4] Ehrle, *op. cit*, p. 42.

[5] *Mag. Henrici a Gandavo, doctoris acutissimi et celeberrimi archid. Tornacensis aurea quodlibeta hac postrema editione commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini ord. Camaldulensis* (Seravalli, Veneti, MDCVIII.)

[6] Nous nous sommes servi dans cette étude d'un exemplaire de l'édition de 1608, gracieusement mis à notre disposition par M. Vanderhaegen, bibliothécaire en chef de la ville de Gand. L'édition comprend deux volumes. Le premier contient les *Quodl.* I-VII; le second, les *Quodl.* VIII-XV. C'est à cette édition que se rapportent nos renvois. Comme ceux-ci ne sont pas faciles à retrouver dans les grands in-folio du moyen âge, nous indiquerons toujours le tome, la page et la colonne. Chaque page contient quatre colonnes dont deux au recto, deux au verso. Nous numéroterons de la colonne 1 à la colonne 4.

de ses travaux [1]. La seconde parut à Ferrare en 1646, grâce à Hieronymus Scarpari [2].

Depuis plusieurs années déjà, le P. Ehrle a annoncé une nouvelle édition des *Quodlibet* et de la *Somme théologique* [3]. Faut-il dire qu'elle est attendue avec impatience par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie dans nos provinces, et même à l'histoire générale des idées au moyen âge?

III.

Les *Quodlibet* et la *Somme théologique* sont les monuments principaux de l'héritage littéraire de Henri de Gand. Ce sont aussi les seuls ouvrages imprimés avec le *Liber de scriptoribus illustribus*, qui parut pour la première fois à Cologne en 1580.

M. Hauréau a contesté récemment l'authenticité de cet ouvrage. Le savant critique doute de Suffride Petri qui, le premier, en 1580, publia ce traité sous le nom de Henri de Gand. Il observe que ni Philippe de Bergame, ni Trithème, ni Molanus ne le citent parmi les ouvrages du philosophe gantois. Trithème cependant devait le connaître, puisqu'il lui fait

[1] Badius écrit en tête de l'édition : « Accidit enim pia magistri Joannis Dullardi memoria qui primus horum operum in lucem emittendi et auctor et adjutor fuerat, et qui, nisi eum nobis invidissent fata, unus poterat tanti civis æquiparare studia. » Badius cite encore deux autres collaborateurs : « Accedere huc etiam potest quod qui hanc operam velis atque ramis navavimus, Georgius Scaufelarius et Ludovicus Blaubomeus, una mecum vestri sumus, Prætor magnificentissime (c'est le *Gandavensium prætor atque vicecomes*), proceresque clarissimi et cives et alumni. »

[2] *Mag. Henrici Goethals a Gandavo, ord. servorum B. M. V. doctoris solemnis, socii Sorbonici, archid. Tornac. summa in tres partes præcipuas digesta*, etc. Ferrare, 1646. Nous nous sommes servi de l'exemplaire que possède de cette édition la Bibliothèque nationale de Paris. La *Somme théologique* est encore plus difficile à trouver que les *Quodlibet*.

[3] Elle doit paraître dans la *Bibliotheca theologiæ et philosophiæ scolasticæ* (Paris, Le Thielleux) que le P. Ehrle publie avec plusieurs colla borateurs.

des emprunts [1]. Le silence que le *Liber de viris illustribus* fait autour du nom de Guillaume d'Auxerre, la brièveté de sa notice sur Thomas d'Aquin, enfin l'aveu que son auteur n'a pas lu les œuvres philosophiques d'Albert le Grand, fournissent à M. Hauréau un argument intrinsèque en faveur de sa thèse [2].

Certes, ces arguments ont leur valeur. Mais l'opinion de M. Hauréau ne sera péremptoire que le jour où l'on découvrira la cause de l'erreur de Suffride Petri. Tel qu'il nous apparaît dans les *Quodlibet* et la *Somme théologique*, le tempérament du docteur solennel n'est pas celui de l'historien. Si donc Henri s'est mêlé de faire des biographies, il ne faut pas s'étonner de rencontrer chez lui des lacunes et des imperfections.

IV.

Il faut signaler deux autres ouvrages authentiques du docteur solennel : un *Commentaire sur la Physique d'Aristote* et un *Traité de logique*.

La Bibliothèque nationale de Paris possède un exemplaire des *Commentarii in VIII l. Physic.* (n° 16609). Ce manuscrit, terminé en 1278, ne contient que des fragments se rapportant aux derniers livres de la *Physique* [3]. L'auteur suit pas à pas, et

[1] *Mémoires de l'Institut national de France* (ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, t. XXX, deuxième partie, p. 352). M. Hauréau a annoncé qu'il fera paraitre une nouvelle édition de ce mémoire dans le tome VI de ses *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, en cours de publication à Paris (Klingsieck).

[2] Ces raisonnements de M. Hauréau ont été attaqués par le P. DELEHAYE, *Messager*, etc., 1888, pp. 447 et suivantes. Le P. Delehaye émet l'hypothèse que ce petit ouvrage pourrait être une œuvre de jeunesse de Henri de Gand.

[3] Le manuscrit porte ces mots, écrits d'une seconde main : « Henrici de Gandavo super quatuor ultimis libris Physicorum litteralis expositio et valde bona. » En réalité, il contient en outre un commentaire sur presque tout le quatrième livre.

fort servilement, le texte du Stagyrite. Avec lui, il étudie l'espace, le temps, l'infini, le mouvement et ses conditions. Puis il fait suivre ses explications, « qui en général sont assez longues et peu instructives »[1].

Quant au *Traité de logique,* il en existe un exemplaire à la Bibliothèque de la ville de Bruges[2], et le P. Ehrle en signale un autre à la Bibliothèque d'Erfurt. Le traité de Bruges est intitulé « Syncathegoremata magistri Henrici de Gandavo[3] »; il fait suite à un traité des catégorèmes[4]. C'est une série de trente-sept propositions, brièvement développées. Le caractère sophistique d'un grand nombre d'entre elles nous dispose à croire que cet ouvrage est un manuel où les élèves apprenaient à démolir des syllogismes fautifs[5]. S'il en est ainsi, ce traité n'a pas grande valeur pour l'intelligence de la doctrine de Henri de Gand.

[1] Lajard, *op. cit.*, p. 162. — Hauréau (*Histoire de la philosophie scolastique,* II[2], p. 54. Paris, 1880) remarque que jusqu'à la fin du XVIIe siècle le *Commentaire sur la Physique* est souvent cité.

[2] N° 510. Manuscrit du XVe siècle, contenant divers ouvrages, comme l'indique l'inscription sous corne placée au dos. Ce manuscrit provient de l'ancienne abbaye des Dunes et est déjà signalé par Sanderus. (*Bibliotheca Belgica manuscripta,* t. I, p. 168).

[3] Les *syncathegoremata* sont les particules du discours (la conjonction et la préposition), par opposition au *nomen* et au *verbum* qu'on appelait du nom de *cathegoremata*. Cette division se trouve dans le livre *De Generibus et Speciebus,* chez Jean de Salisbury, Psellus et d'autres. Les Latins l'ont empruntée à Averroès.

[4] Son introduction l'indique : « Habito de proprietatibus divisionum cathegorematicarum, videndum est de proprietatibus divisionum syncathegorematicarum... »

[5] Nous reproduisons deux propositions à titre exemplatif, folio 6, R. A. : « Si nullum tempus est, aliquod tempus est. Probo. Si nullum tempus est, dies non est, et si dies non est, nox est ; et si nox est, aliquod tempus est. Ergo a posteriori ad ultimum : si nullum tempus est, aliquod tempus est ! »

Folio 10, V. B. : « Quanto aliquid majus est, tanto minus videtur. Probo. Quanto aliquid majus est, tanto a remotiori videtur, et quanto a remotiori videtur, tanto minus videtur. Ergo a posteriori, quanto aliquid majus est, tanto minus videtur ! »

V.

On a attribué à Henri un commentaire sur les Livres des sentences et un commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote. A raison même des nombreuses confusions dont la personne du docteur solennel a été l'objet, l'authenticité de ces ouvrages est douteuse. Le P. Ehrle ne connaît pas de manuscrit pour le commentaire sur la *Métaphysique* [1], que déjà Huet considère comme faussement inscrit sous le nom de Henri de Gand. Quant aux commentaires sur les Sentences du Lombard, seul le témoignage de Philippe de Bergame a quelque autorité; or, ce n'est pas sans une arrière-pensée que Philippe de Bergame attribue cet ouvrage au docteur solennel [2].

Outre ses traités philosophiques et théologiques, Henri a laissé des ouvrages religieux et d'exégèse, que nous signalons ici pour donner une idée complète de sa fécondité littéraire.

On a découvert de lui plusieurs sermons [3]. Le P. Ehrle cite un manuscrit « super prima capitula Genesis ». Henri est aussi l'auteur d'un traité *de Virginitate* [4].

Schulte place Henri au rang des canonistes pour son traité « de Pœnitentia » [5]. Il aurait pu citer un manuscrit de Vienne : « Quæstiones super Decretalibus » [6].

[1] *Op. cit.*, p. 47.

[2] *Histoire littéraire de France*, t. XX, p. 160.

[3] Le P. Ehrle en connaît quatre (p. 26). Un d'eux fut prononcé à Paris, le 25 novembre 1282. Un autre, conservé dans un manuscrit de Saint-Omer, fut prononcé en 1287. Cf. Lecoy de la Marche, *La chaire française* (1886), p. 513. Récemment, M. Hauréau a signalé deux autres sermons de Henri de Gand (n° 14947, fol. 20, et n° 15005, fol. 144 des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale). Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, Paris, 1892, t. IV, p. 216.

[4] La Bibliothèque royale de Bruxelles en conserve un manuscrit du XVe siècle. Il en existe un autre à la Bibliothèque royale de Berlin.

[5] Fr. von Schulte, *Gesch. der Quellen und Litteratur des canonischen Recht*, II, p. 418 (éd. 1877).

[6] Delehaye, *Messager*, etc., 1888, p. 444.

Henri appartient encore à une époque où l'homme d'études ne craignait pas d'aborder un ensemble de branches plus ou moins connues. Bien que l'objet propre des diverses sciences fût déjà nettement déterminé, le savant du XIIIe siècle ne se cantonnait pas dans une matière professionnelle, et l'on ignorait la division et la subdivision du travail, qui caractérisent la science contemporaine.

Dans Henri de Gand, nous ne nous préoccupons que du philosophe, laissant à d'autres le soin d'étudier le théologien, l'exégète, l'écrivain religieux ou le canoniste.

Nous ouvrirons l'étude de la doctrine du docteur solennel en esquissant à larges traits les rapports de la philosophie et de la théologie. A ce premier chapitre, nous rattacherons quelques notions de théodicée et de métaphysique. Nous essayerons ensuite de donner un exposé critique de sa théorie de l'union substantielle et des principes de cosmologie qu'elle suppose. Après avoir déterminé la nature du composé humain, nous étudierons ses principales opérations : la connaissance intellectuelle et la volition. A l'étude de la connaissance sont étroitement liés les problèmes nombreux qu'évoque la question des universaux.

SECTION III. — Les doctrines philosophiques de Henri de Gand.

§ I. — *Rapports de la philosophie et de la théologie. — Principes de théodicée et de métaphysique.*

"Veritas igitur theologica et philosophica in omnibus concordabant, et est veritas philosophica manuductiva ad theologiam et gradus ad illam." (HENRI DE GAND, *Somme théol.*, VII, 13, nº 8.)

SOMMAIRE : I. A Paris, l'étude des « arts » est préparatoire à l'étude de la théologie. Quels sont, d'après Henri de Gand, les rapports de la théologie et de la philosophie. — II. La philosophie et la théologie sont distinctes dans leur objet formel, leur principe et leur méthode. Le critère de la certitude est l'évidence objective. Rôle de l'enseignement. — III. Mais la philosophie est subordonnée à la théologie dont elle ne peut contredire les dogmes. — IV. Services que la philosophie rend à la théologie. — V. Pourquoi Henri entremêle l'argument philosophique et l'argument théologique. — VI. Objet de la théologie. La théodicée de Henri de Gand. Éternité et immensité de Dieu. — VII. Le vide est-il possible ? — VIII. Le temps existe-t-il hors de nous?

I.

A l'Université de Paris, la philosophie n'était qu'une préparation à l'étude de la science sacrée. « Carmina poetarum et philosophorum dicta non propter se, sed propter aliud debent legi, scilicet ut erudicius et facuntius divinæ paginæ studeamus [1]. » Ce conseil, dicté par un disciple d'Abélard, au cours d'une somme théologique [2], fit loi pendant plusieurs siècles. « Non est consenescendum in artibus, » ajoute son auteur, « sed a liminibus sunt salutandæ. »

[1] DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Bd I, pp. 99 et 100.

[2] Cette somme *omnes sitientes* a été retrouvée dans un manuscrit de Munich par le P. Denifle. Gautier de Saint-Victor l'attribue à Abélard, mais Denifle a démontré qu'elle est l'œuvre d'un de ses disciples (*Archiv für Kirchengeschichte und Litteratur*, Bd I).

On ne vieillit pas dans la faculté des arts; on y fourbit ses armes; suivant une expression du temps, on y prépare les vases dans lesquels on puisera les eaux salutaires de la sagesse [1]. Jean de Salisbury, Gérald de Cambrai, Robert de Melun, Jacob de Vitry, Odon de Châteauroux et d'autres tiennent le même langage [2].

La maîtrise ès arts était une initiation à la théologie ou à la médecine [3]. A l'époque de Henri, les études complètes de théologie duraient huit années, dont les trois premières étaient consacrées à l'étude des arts. L'acquisition du titre de « magister in artibus » était facultative au début. Mais nous voyons des hommes comme Simon de Tournai [4] et Odon de Douai [5] s'en parer au moment d'aborder les études théologiques. Peut-être Henri suivit-il l'exemple de ses compatriotes.

Cette organisation disciplinaire de l'Université de Paris répond adéquatement aux idées que se faisait le moyen âge sur les rapports de la théologie et de la philosophie.

Avant d'entreprendre l'étude d'un docteur scolastique, il importe de se bien fixer sur les relations réciproques qu'il établit entre ces deux sciences. Si, comme on l'a répété à satiété, les scolastiques ont confondu l'examen rationnel des problèmes de l'esprit avec la science révélée que le dogme chrétien propose, ils se sont étrangement mépris sur les procédés dont ils se servent et les investigations auxquelles ils se livrent. En ce cas, il faudrait dire avec Cousin que la scolastique ne fait pas partie de la philosophie proprement dite [6].

[1] « Prius equidem juniores, ut fiant docibiles in conflatorio liberalium, cudunt malleis indefessi exercitii, et preparant vasa sua, quibus aquas hauriant sapientiæ salutaris. » (Grégoire IX, cité par Denifle, *ibid.*) Innocent IV dit dans le même sens, en parlant des *philosophica disciplina :* « Que, etsi pietate careant, tamen dirigunt ad sciendum. » (Denifle et Chatelain, *Chartul. univers. Paris.*, t. I, p. 462.)

[2] *Ibid.*

[3] Il en sera de même plus tard dans les universités des Pays-Bas.

[4] Henri de Gand, *De viris illustribus*, cod., Paris, 34.

[5] Matth. Paris, *in chron. maj ed. Luard*, V, 594. — Denifle (p. 102) cite les noms de plusieurs philosophes et théologiens de la même époque.

[6] Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 66.

Cette accusation générale, M. Jourdain [1] l'a formulée contre Henri de Gand en particulier. C'est dans ces limites que nous nous proposons de l'examiner ici.

Le docteur gantois proclame hautement que la théologie est la science par excellence. C'est la « scientia universalis [2] », vers laquelle convergent toutes les investigations des autres sciences. Au début de la *Somme théologique,* Henri ne trouve pas de termes trop énergiques pour accentuer cette idée. Elle lui semble si violente qu'elle n'a pas échappé au regard de l'antiquité elle-même. « Les philosophes, dit-il en parlant des païens, les philosophes qui, par l'étude des créatures, savaient quelque chose de Dieu et des choses divines étaient engagés par là à rapporter à Dieu toutes nos connaissances... Voilà comment ces philosophes s'efforçaient de faire ce que nous faisons maintenant [3]. »

II.

Mais suit-il de là que toutes les autres sciences, et la philosophie en particulier, se confondent avec la théologie? Est-il vrai que pour le docteur solennel, la science de la raison n'ait ni son objet, ni ses principes, ni sa méthode propres?

Écoutez la réponse que fait Henri à cette question, là où il traite « de Theologia in comparatione ad alias scientias [4]. »

[1] « Il (Henri) nie absolument le rôle propre, la valeur originale de la philosophie. » JOURDAIN, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin.* Paris, 1858, t. II, p. 37. — Voir aussi HUET, *op. cit.*, p. 95.

[2] *S. Theol.*, art. VII, q. 3 : « Utrum Theologia sit universalis super omnes alias scientias. »

[3] « Philosophi enim qui aliquid ex rebus naturalibus de Deo et divinis sciebant, illo excitati omnem suam notitiam in Divinia extendere nitebantur... Ecce qualiter Philosophi nobiscum in idipsum nitebantur. » *S. Theol.*, art. VIII, q. 2, nº 10. Cfr. VII, 8, nº 5. — ROGER BACON écrit de même : « Oportet ut trahatur philosophiæ potestas ad sacram veritatem... Nam hoc infideles faciunt ipsa veritate coacti in quantum eis datum est, nam totam Philosophiam reducunt ad divina, etc... » *Opus majus.* Pars II, cap. VIII.

[4] *S. Theol.*, art. VII, contenant treize questions.

Nous la citons *in extenso*, car elle nous dispensera de longs commentaires.

« ... La théologie est une science, et elle se distingue des autres sciences. Cependant, la matière dont elle s'occupe n'est pas absolument autre, puisque la philosophie étudie tout ce qui touche à l'être. Voilà comment la théologie doit s'occuper des mêmes choses dont s'occupe la philosophie, mais d'une manière différente.

» Et d'abord, la philosophie et la théologie ont un objet différent (*sunt ad aluid*). En effet, les autres sciences considèrent les êtres pour connaître leurs raisons intimes, telles qu'elles sont en elles-mêmes; elles se distingent donc entre elles selon qu'elles traitent de leur être en général ou de ses diverses subdivisions. La théologie, au contraire, étudie les êtres dont s'occupent les autres sciences, non pour connaître leur quiddité pour elle-même, mais pour chercher ce qu'il y a de divin en eux, ce par quoi ils se rapportent à Dieu...

» En second lieu, la philosophie et la théologie ont des principes différents (*sunt per aluid*). Car la philosophie étudie toutes choses dans leurs causes propres et prochaines. Au contraire, la théologie ne s'occupe que de leurs causes premières, et avant tout de la première de toutes les causes, comme l'enseigne saint Augustin dans le troisième livre *de Trinitate* (chap. 2, 3 et 4). Tel est le procédé caractéristique de la science divine, à savoir : ramener toutes les causes à la cause absolument première. Quant au procédé propre à la philosophie, il consiste à ramener toutes les choses à leurs causes immédiates, et à ne remonter à la cause première que par l'intermédiaire d'une cause seconde...

» En troisième lieu, la méthode suivie par les deux sciences est différente (*secundum aliud*), bien qu'elles envisagent la même matière. Le philosophe cherche la connaissance de Dieu dans les choses créées; il commence par l'étude des créatures et finit par celle de Dieu. Le théologien, bien au contraire, part de la connaissance du Créateur pour aboutir à celle de la créature... Le philosophe ne connaît de Dieu que

les attributs communs que révèle l'étude des créatures. Le théologien, au contraire, étudie les attributs propres des personnes divines : ainsi il le connaît en lui-même, et acquiert de Dieu une notion que la contemplation des créatures ne peut donner.

» Enfin, tout ce qu'étudie le philosophe, il l'étudie d'après les seules lumières de la raison naturelle. Quant aux divers points dont le théologien s'occupe, il commence par les *croire*, grâce à la lumière de la foi, et si après il les comprend, c'est par l'infusion d'une lumière supérieure qui dépasse les forces naturelles de la raison [1]. »

[1] « ..... Theologia dicenda est esse scientia et distincta ab aliis scientiis, præterquàm quod non est de alio omnino quàm ipsæ sint, quoniàm Philosophia considerat de toto ente. Et ideò oportet quod de eodem sit Theologia de quo aliquo modo considerat Philosophia, sed diversimode. Primò quià *ad aliud*. Quoniam aliæ scientiæ entia considerant ad cognoscendum eorum quidditates secundùm se, et ideò de toto ente et diversis partibus entis diversæ sunt scientiæ. Theologia verò considerat de entibus, de quibus sunt aliæ scientiæ, non ad cognoscendum eorum quidditates secundùm se, sed in quantum aliquo modo habent rationem esse divini in se, per quod ad eum referuntur... Secundò quià *per aliud*, quia Philosophia considerat unumquodque ex causis proximis et propriis sibi : ista vero ex causis primis et maxime ex causâ primâ omnium, secundùm quod dicit Augustinus, *De Trinitate*, lib. III, cap. II, III, IV. Et iste proprius modus hujus scientiæ, scilicet resolvere omnes causas in causam Primam simpliciter. Modus autem proprius Philosophiæ est reducere omnes in causam proximam, et non in causam Primam, nisi mediante causâ aliâ corporali..... Tertio modo ista scientia diversa est a qualibet alia, quia, etsi considerat id quod alia considerant, tamen *secundum aliud*. Philosophus enim ex creaturis in Dei cognitionem procedit, et primo considerat de creaturis, ultimo de Deo. Theologus vero e contra ex creatore tendit in notidiam creaturæ... Philosophus adhuc considerat de Deo solum secundum attributa communia, quibus se manifestat in creaturis. Theologus vero considerat de Deo secundum propria principia personarum, quibus habet cognosci in se, et in quibus non potest cognosci ex creaturis. Adhuc Philosophus considerat quæcumque considerat ut percepta et intellecta solo lumine naturalis rationis. Theologus vero considerat singula, ut primo credita lumine fidei, et secundo intellecta lumine altiori super lumen naturalis rationis infuso. *S. Theol.*, art. VII, q. 1, nos 10, 11, 12 et 13.

Ces paroles nous semblent suffisamment significatives. La philosophie et la science révélée se rencontrent sur le même terrain, mais l'une n'emprunte à l'autre ni ses principes, ni ses arguments, ni sa méthode. En langage scolastique, nous dirions : L'objet matériel des deux sciences est le même, mais non pas leur objet formel, c'est-à-dire l'angle sous lequel elles considèrent les choses dont elles traitent [1].

Après avoir montré que la source de nos connaissances philosophiques est la raison, et non une révélation divine, Henri peut sans arrière-pensée proclamer que l'évidence objective de la vérité est le critère de la certitude.

Lui-même consacre tout le début de sa *Somme théologique* à une fine analyse des fondements de la science certaine. Nous la rencontrerons plus loin, en étudiant la doctrine de l'exemplarisme et la théorie de l'illumination spéciale [2]. Qu'il nous suffise de noter ici combien le docteur solennel s'ingénie à montrer la valeur intrinsèque de nos puissances cognitives. Non seulement il les distingue soigneusement de l'autorité qui s'attache à une parole divine, mais il démontre longuement [3] la supériorité du raisonnement sur l'enseignement humain dans la hiérarchie des critères de certitude. Reprenant une pensée familière à saint Augustin, il observe que si la parole du maître dirige le travail intellectuel de l'élève, elle n'est cependant pas la cause des idées. Celles-ci surgissent spontanément des facultés innées au contact des phénomènes du monde extérieur et de la conscience.

Henri se plaît à accentuer cette réfutation anticipée du tradi-

[1] M. Jourdain n'a certes pas pris connaissance du texte que nous avons cité, sinon il n'aurait pas écrit que, contrairement à Henri de Gand, saint Thomas admet la diversité de la philosophie et de la théologie, en les restreignant chacune dans son domaine propre. La vérité est que saint Thomas exprime les *mêmes* idées et se sert presque des *mêmes* termes que Henri de Gand. On peut s'en convaincre en comparant la *Somme contre les Gentils,* liv. II, cap. IV, avec les textes de Henri de Gand.

[2] Voir § 4.

[3] *S. Theol.,* I, 4 à 11.

tionalisme. Si, dit-il, je voulais chercher dans le ciel la constellation de Jupiter, certes quelqu'un qui l'aurait déjà trouvée avant moi me pourrait rendre grand service, et montrer du doigt la direction que doit prendre le regard pour découvrir l'astre. Mais quand je l'aurai aperçu, le doigt n'aura rien ajouté ni à la visibilité de l'astre, ni à ma puissance visuelle. Il ne peut faire que guider l'œil de l'observateur [1]. Ainsi en est-il de la parole humaine. Elle signale à la raison l'évidence objective; elle ne la crée point et serait incapable de la remplacer.

III.

Tout en enseignant la distinction de la théologie et de la philosophie, Henri proclame la subordination de celle-ci vis-à-vis de celle-là. Pour comprendre sa pensée, il importe de tenir compte du point de vue auquel il se place et auquel se placent avec lui tous les docteurs scolastiques. Le travail spontané de l'intelligence, disent-ils, aboutit à la connaissance de la vérité. D'autre part, si Dieu a parlé à l'homme, il n'a pu le tromper. Il en résulte qu'entre les données de la raison et les témoignages de la foi, il ne peut y avoir de contradiction véritable.

« ... En tenant compte de l'hypothèse que l'autorité de la théologie et celle de la raison s'appuient sur le vrai, comme la vérité ne peut être contraire à la vérité, je dis d'une manière absolue que la raison ne peut être en désaccord avec l'autorité de l'Écriture (la révélation); bien plus, que toute droite raison doit être en harmonie avec elle [2]. » Est-il étonnant que pendant

[1] « Sicut si quis esset intentus ad aspiciendum astrum Jovis in cœlo, et, quia minutum est astrum illud, conferens oculum circumquaque non potest aciem visus in ipso sistere... et alter assistat qui astrum illud videat et digito suo dirigat aciem visus illius quousque ad directam oppositionem illius astri cumperduxerit .. iste digitus astrum videre non facit, per se, quia visui ejus nihil imprimit, sed claritas astri facit per se videre. » *S. Theol.*, I, q. 6, nº 13.

[2] *S. Theol.*, X, 3, nº 4. « Supposito quod huic scientiæ non subjacet nisi verum... supposito quod quæcumque vera sunt judicio et auctoritate hujus scientiæ, falsa nullo modo esse possunt judicio rectæ rationis...

un espace de huit siècles, tous les docteurs de l'École se soient élevés avec tant de véhémence contre la doctrine de l'averroïsme, suivant laquelle une chose peut être à la fois fausse en philosophie et vraie en théologie?

Si l'on tient compte de l'hypothèse que le docteur solennel place à la base de son raisonnement, on comprend qu'une question de dignité l'oblige à proclamer la supériorité de la parole révélée. On comprend aussi que l'enseignement divin étant infiniment véridique, la raison faillible doive prendre garde à ne pas contredire le dogme. En revanche, celui-ci fixe la voie dans laquelle l'esprit poursuivra ses recherches; il détermine les solutions et facilite le travail des investigations naturelles.

Il serait illogique d'en conclure que la raison est spoliée de ses droits [1]. La controverse doit porter sur un autre terrain : l'hypothèse d'où part Henri est-elle plausible? Est-il vrai qu'il existe une révélation chrétienne? Si la réponse est positive, la supériorité de la théologie sur la philosophie et les autres sciences rationnelles devient une question de bon sens.

IV.

A son tour, la raison rend des services à l'étude de la science révélée. Elle fournit les vérités préliminaires de la foi, trouve des arguments de crédibilité, éclaircit la conception du dogme, recherche les analogies du mystère et de la chose connue.

His, inquam, suppositis, cum ex eis manifestum sit quod tam auctoritas hujus scientiæ quam ratio... veritati innitantur, et verum vero contrarium esse non potest, absolute dicendum quod auctoritati hujus scripturæ ratio nullo modo potest esse contraria, immo omnis ratio recta ei consonat. »

[1] A l'appui de sa théorie, Jourdain cite ce passage de la *S. Theol.*, art. VII, q. 10 : « de scientiis igitur philosophicis pure speculativis absolute dicendum quod non licet eas addiscere nisi in usum hujus scientiæ (theologia)... Qui enim philosophicas scientias discunt, finem statuendo in ipsis propter scire naturas rerum... isti sunt qui ambulant in vanitate sensus sui... » Dans ce texte, Henri affirme une fois de plus la *subordination* des deux sciences; il ne préjuge pas le point de savoir si elles ont un *objet propre*.

Cette idée, dangereusement outrée, devint la base d'une doctrine philosophique inspirée du gnosticisme, et à laquelle l'histoire a donné le nom de théosophie. Ce fut un contemporain du docteur solennel, plus jeune que lui de quelques années, qui la vulgarisa en Europe. Raymond Lullus (1235-1315) exagéra les puissances naturelles vis-à-vis de l'intelligence de la doctrine révélée, et il enseigna que l'esprit humain peut se démontrer apodictiquement les divers mystères de la religion : à cette thèse caractéristique souscrivirent Raymond de Sabunde (vers 1437) et après lui les théosophes de toutes nuances que vit apparaître l'âge de la décadence scolastique.

Avec les penseurs de génie que produisit le XIII[e] siècle, Henri sut se prémunir contre ces dangereux excès. De même que la foi contient certaines vérités naturelles auxquelles l'esprit humain peut arriver par son énergie naturelle et sans le secours de la révélation, de même il faut admettre l'existence d'un ordre de vérités surhumaines, que nous serions impuissants à connaître si Dieu lui-même ne les dévoilait à nous. Cependant, il est dans le dogme une troisième catégorie de vérités : livré à ses seules forces, l'homme ne les découvrirait pas ; mais une fois que Dieu nous a révélé leur *existence*, l'esprit peut arriver à les comprendre et à les expliquer.

C'est dans cette région intermédiaire que la raison vient en aide à la foi, la facilite et l'affermit. « Credimus ut id quod credimus intelligere valeamus », disait déjà saint Augustin dans un aphorisme devenu célèbre. Dans le même sens, Henri répète après Richard de Saint-Victor : « Nisi credideritis, non intelligetis [1] », et il enseigne que l'article de foi « excedit *præcedentem* intellectum, intellectum vero *subsequentem* juvat et promovet [2] ».

Grâce à ce concours de la raison, la foi devient éclairée, « perspicua ». Henri n'a garde de méconnaître le bénéfice que cette intelligence des croyances apporte aux convictions du

[1] *Quodl.* VIII, 14, p. 33, col. 3.
[2] *Ibid.*

fidèle. La lumière qui jaillit de ce travail de l'esprit, dit-il, nous fait voir le dogme avec une lucidité que la foi, à elle seule, ne peut donner aux croyants... « clarius quam per fidem et in clariori lumine [1] ». Cette thèse parut hardie aux successeurs de Henri, et elle fut vivement attaquée par Duns Scot [2]. S'il en était autrement, ajoute Henri, « ... non haberet de credibilibus *clariorem* notitiam unus fidelis quam alter, licet *firmiorem* juxta modum magnitudinis fidei [3] ». Ailleurs, avec saint Augustin, il compare la conviction de celui qui ne comprend pas ce qu'il croit, à une boisson au lait, tandis que l'article de foi est pour celui qui raisonne une nourriture solide [4].

Les mystères même n'exigent pas un assentiment aveugle puisque l'intelligence découvre les raisons extrinsèques de leur crédibilité. Bien plus, c'est la raison qu'il faut consulter pour savoir si l'on doit de préférence s'en rapporter à l'Écriture ou à la raison [5].

Ces principes, tels que nous venons de les esquisser, Henri n'est pas le seul à les placer à la base de ses études philosophico-théologiques. Il n'est pas d'auteur si obscur d'une somme théologique qui n'ait fixé les rapports de la philosophie et de la théologie, et cela non au hasard, mais dans un ensemble de questions servant de préface à la doctrine sacrée [6].

[1] Il se demande, *Quodl.* XIII : « Utrum in via de Deo possit quod quid est vel quod trinus sit clarius sciri quam per lumen fidei. »

[2] *In IV lib. Sent.* L. III, Dist. XXIV, *Q. unica.*

[3] *Quodl.* XII, 2.

[4] *S. Theol.* XIII, 6, n° 13 : « Ut quæ primo credit fide, postmodum intelligit ratione .. ita quod id idem quod ei primo fuit lacteus potus per fidem, postmodum est ipsi solidus cibus per intellectum. »

[5] Nous n'entrons pas dans des détails sur la question du désaccord qui peut exister entre l'Écriture et l'Église. Henri expose longuement les règles qu'il faut suivre pour résoudre les difficultés (Voir *S Theol.* X, 1, nos 4 et suivants.)

[6] Citons : ALEXANDRE DE HALES, *S. Theol.*, P. I, art. 1. — ALBERT LE GRAND, *S. Theol.*, P. I, tr. 1, q. V, m. IV. — Tout le monde connaît la première question que se pose S. Thomas dans sa *Somme théologique* et dans ses *Commentaires sur le Maître des sentences :* « Utrum præter

V.

Bien que Henri de Gand ait conscience de la valeur respective de l'argument théologique et du raisonnement philosophique, il est bien des matières où il les entremêle et les conduit de front [1]. C'est là, si on le veut, un défaut de méthode; mais ce défaut, commun à toute l'école, dérive des habitudes d'esprit de l'époque et n'altère pas le principe de la distinction entre la raison et la foi.

Henri lui-même nous rend compte de la nécessité où il se trouve de traiter une même matière à la fois en philosophe et en théologien. « Neque omnia neque nulla quæ in naturalibus aut mathematicis intelliguntur, in theologicis accipienda sentimus. Ideoque subtilissimæ atque exercitatissimæ intelligentiæ est, communes utriusque et propria singulorum rationes notare. Et hoc quidem propter imperitos, qui diversarum facultatum rationes communicant proprias aut communes appropriant, tetigimus. Revera timendum est, ne hoc moderno tempore multos cogat errare in theologia [2] ».

Ces lignes ne fournissent-elles pas au docteur solennel une excuse péremptoire vis-à-vis des reproches des critiques modernes? C'est à contre-cœur que le docteur solennel sacrifie à une nécessité que les circonstances lui imposent. L'insuffisance des études philosophiques d'un grand nombre de leurs auditeurs oblige les professeurs de théologie à reprendre des arguments et des considérations qu'ils auraient le droit de

philosophicas disciplinas sit necessarium aliam doctrinam haberi. » — Cf. *S. contra Gent.* II, cap. 4; *QQ. disp. de verit.* q. XIV, art. 10, etc. De même, S. Bonaventure, *Breviloqium* (le Proemium). — Dans Scot, *In IV lib. Sent.* Prolog. q. I. — Gilles de Colonne, *In lib. II Sent.* Dist. I, P. I. q. I, art 3, etc., etc.

[1] Cela est surtout vrai de la *Somme théologique*, si l'on en excepte le début. Quant aux *Quodlibet*, dans la plupart des questions, l'esprit qui les domine est purement philosophique.

[2] *Quodl.* X, 7.

supposer connus. Un contemporain de Henri de Gand, Gilles de Rome, nous tient le même langage. Voici ce qu'il écrit dans ses *Commentaires sur le Livre des sentences :* « Si enim essent addiscentes perfecti scientes cæteras scientias ut expediret, sufficeret propositiones assumere absque declarationibus aliis; nunc autem oportet multa pertractare propter imperfectionem auditorum. » Et il conclut : « Sed si auditores Theologiæ sufficientes essent, et philosophi sufficienter scientiam Philosophicam tradidissent, ubi desineret philosophus, ibi inciperet theologus, et quantum ad declarata in Philosophia non oporteret declarationes iterare, sed solum propositiones declaratas assumere [1] ».

Les pressentiments de Henri de Gand se sont réalisés : aujourd'hui encore on reproche aux scolastiques d'avoir fait de la philosophie, là où ils auraient dû se borner à enseigner la théologie.

VI.

Nulle part la ligne séparative entre les domaines respectifs de la raison et de la foi n'est moins nette que dans l'étude de Dieu. On peut dire que la théodicée des scolastiques est enchevêtrée dans leur théologie [2].

La théologie est la science de Dieu déduite des principes de la révélation. Son objet est Dieu lui-même, tel qu'il est dans sa trinité de personnes [3]. Se séparant ici d'un grand nombre de théologiens, Henri tient que la science sacrée

[1] Ægidius Romanus, *In lib. II, Sent.* Dist. I, Pars I, q. 1, art. III. (Venetiis 1581.)

[2] Les deux premières parties de la *Somme* de Henri de Gand contiennent des questions sur Dieu qui sont à la fois du domaine de la théodicée et de la théologie. La troisième partie contient une matière purement théologique : la Trinité et les mystères qu'elle évoque.

[3] S. *Théol.*, XIX, 1, nº 16 : « Et sic Deus simpliciter omnino et absolutissime acceptus debet dici subjectum hujus scientiæ, non magis ut circa ipsum determinatur ratio principii restaurationis et glorificationis quam circa ipsum determinatur ratio creatoris et gubernatoris. »

embrasse l'essence divine tout entière, et non pas seulement quelque attribut spécial de la divinité [1].

En théodicée, le docteur solennel a peu de thèses originales. Ses preuves de l'existence de Dieu [2], ses études sur l'aséité, sur les attributs et sur les opérations de Dieu sont, depuis Anselme de Cantorbery, vulgarisées dans les écoles philosophiques du moyen âge [3].

Nous nous bornerons à dire quelques mots de l'éternité et de l'immensité divines. Non pas que nous soyons ici en présence d'une théorie personnelle, mais parce que notre philosophe rattache à ce sujet certaines idées sur l'espace, et surtout sur le temps, où il se révèle comme un penseur de premier ordre.

[1] Ægidius Romanus, par exemple, dit que Dieu est l'objet de la théologie : « sub ratione qua est glorificator ou reparator »; Scot et S. Thomas : « sub ratione Deitatis »; Durand : « sub ratione salvatoris »; d'autres : « sub ratione bonitatis, entis, etc. ». Henri s'attaque à l'opinion de S. Thomas, *Quodl.* XII, 1, t. II, p. 234, col. 1. Dans le même *Quodlibet*, il rencontre la plupart des autres théories.

[2] Ces preuves sont *a posteriori*. Nous ne connaissons pas Dieu « ex evidentia existentiæ suæ, ad modum quo scit ignem esse ille qui videt ignem præsentem ». Nous ne connaissons Dieu que par voie de raisonnement, « ad modum quo aliquis scit ignem esse in domo qui videt oculis suis fumum exeuntem de camino ». *S. Théol.* XXII, 1, nº 6.

[3] Déjà Lajard, *Histoire littéraire de France,* t. XX, p. 179, fait la même remarque. Ce qui est moins exact, c'est qu'en attribuant la liberté à la volonté divine, Henri ferait exception à l'enseignement des autres scolastiques. (*Ibid.*) La vérité est que les scolastiques distinguaient en Dieu une volonté nécessaire et une volonté libre, et que tous les grands docteurs ont revendiqué contre les Arabes la liberté de l'acte divin, là où elle est compatible avec sa perfection infinie.

Henri parle de la toute-puissance divine et de la création avec une prédilection marquée. *Quodl.* I, 2, 7, 8; *Quodl.* VIII, 6 et 9; *Quodl.* X, 7, etc.) Il s'élève contre la théorie d'une création éternelle. (*Ibid.*) Il croit que Dieu peut produire directement les opérations des causes secondes et, — contrairement à Duns Scot, — que l'esprit humain peut se démontrer à lui-même cette possibilité. (*Quodl.* VIII, 6.) Henri de Gand est original dans sa théorie de la science divine : nous en ferons l'objet d'une étude spéciale. (Voir plus loin.)

L'espace et le temps impliquent une imperfection de la présence et de la vie : y être, c'est être lié à une place déterminée ; c'est être sujet au changement. Or, les scolastiques se faisaient cette belle conception de l'infini, que son essence est indépendante de tout rapport avec cette double réalité finie. L'espace absolu n'est pas un attribut de Dieu, comme l'ont cru Newton et Clarke ; car alors les corps qui remplissent l'espace rempliraient l'essence divine, ce qui conduit au panthéisme. Dieu est la perfection de toute présence, élevée à l'immensité.

De même, l'éternité divine n'est pas une existence accumulée durant les siècles, mais une réalité indépendante de tout changement et n'ayant rien de commun avec le temps qui est sa mesure.

La notion d'espace et de temps, telle qu'elle surgit vis-à-vis de toute créature matérielle, soulève de délicats problèmes qui appartiennent à la fois à la métaphysique, à la cosmologie et à la psychologie.

Le docteur solennel s'en préoccupe dans les *Quodlibet* III, q. 11, et XV, q. 1, et se demande : « Utrum Deus possit facere quod vacuum esset » et « Utrum tempus possit esse sine anima. »

VII.

La question de l'existence du vide se rattache à une doctrine de cosmologie que nous étudierons longuement plus loin ; et à ce titre, il ne sera pas inutile de constater quels liens intimes unissent entre elles les diverses parties du système de Henri de Gand.

Le concept vulgaire de l'étendue implique un double élément : une multiplicité des parties, d'une part ; leur continuité, d'autre part. Cette multiplicité suppose une situation des parties suivant des distances relativement différentes, et c'est cette distance relative entre les parties d'un corps qui constitue son espace réel. Quant à l'espace entre divers corps, il résulte de la distance relative de leurs surfaces. Leibnitz a

résumé toutes ces idées dans une formule heureuse, en disant que l'espace est l'ordre de la coexistence des corps [1].

Voilà pourquoi les scolastiques enseignent en cosmologie que la *quantité* d'un corps est le principe de son étendue. Ils ajoutent que la quantité est l'attribut primaire par excellence, la première réalité qui vient modifier le composé substantiel.

Or, l'espace réel s'identifie-t-il avec l'étendue des corps, ou peut-on, au contraire, le considérer comme un récipient dans lequel ceux-ci viennent s'emboîter? Le vide existe-t-il?

Supposez, répond Henri, que le Tout-Puissant supprime une substance quelconque du monde matériel, disons une pierre, qu'arrivera-t-il? Ou bien les atomes d'air qui avoisinent la pierre au moment de son annihilation rempliront instantanément l'espace qu'elle occupait, et le vide n'existera à aucun moment. Mais cette hypothèse est absurde, car le mouvement instantané implique contraction. La marche expansive, par laquelle les atomes viennent occuper la place vacante, demande un temps, aussi court qu'on se l'imagine, et pendant ce temps, le vide aura existé. Ou bien la disparition de la pierre ne provoquera aucun mouvement dans les particules de l'air, et le vide se fera [2]. En réalité, c'est à cette dernière hypothèse que le docteur solennel donne ses préférences, car il rattache ses idées sur l'espace à sa théorie de la matière et de la forme.

On sait — et nous y insisterons dans le chapitre suivant, — que l'hylomorphisme de la scolastique est un dynamisme modéré qui pose dans toute substance corporelle un principe informant (la forme substantielle), déterminant un fonds potentiel (la matière première). Suivant la doctrine communément

[1] Dupont, *Théodicée* (Louvain 1885), pp. 85 et suivantes.

[2] *Quodl.* XV, 1, t. II, p. 365, col. 2 et 3 : « ..... et tunc partes illæ æris — aut subito concurrerent et in instanti ne esset vacuum, sed sic non possunt concurrere nisi per spatium æris circumstantis dictum spatium, per rarefictionem successivam, ad quam sequitur partium concursus ad replen dum dictum spatium non nisi per motum localem in dicto instanti — aut concurrerent in tempore et esset vacuum inter partes in toto illo tempore usque ad perfectam reconciliationem eorum — aut non concurrerent omnino... et sic perfecte maneret illud spatium vacuum. »

admise, la dépendance intrinsèque de ces deux éléments corrélatifs affecte leur *existence* réciproque.

Henri tient, au contraire, que la matière première peut *exister* isolément de toute forme substantielle. Et voici la conséquence qu'il en déduit dans la question présente : puisque la quantité est un attribut du composé *comme tel*, elle ne peut affecter la matière que dans son union avec la forme. Qu'une matière vienne à exister sans forme, elle existera sans quantité ni étendue actuelles; elle sera posée dans un espace vide [1]. Henri conclut que l'existence d'un espace vide n'est pas plus impossible que celle d'une matière dépouillée de toute forme: « Deus potest abstrahere vim qua conservat res in esse a forma et quantitate et non a materia, quo facto, forma et quantitas, qua compositum ex materia et forma spatium occupavit (puta inter partes æris contentum), caderent in non esse, remanente materia in esse... [2] ».

La physique moderne soulèverait bien des objections contre cette théorie du docteur solennel. En étudiant sa doctrine sur la matière et la forme, nous rencontrerons des difficultés non moins graves d'ordre métaphysique.

Pour le moment, qu'il nous suffise de constater que cet enseignement sur la possibilité du vide est dépendant de solutions cosmologiques. Cette phrase à l'adresse d'un adversaire, qui n'est autre que saint Thomas, en est une preuve suffisante : « Ista quæstio, ut existimo, introducta est, quia aliquis posuit quod materia non potest esse sine forma et quantitate, et quod Deus hoc non potest facere [3]. »

VIII.

Plus belles et plus profondes sont les considérations de Henri sur la nature du temps.

[1] Zuccolius, le commentateur des *Quodlibet*, en donne justement la raison : « Cum enim quantitas sit ratio essendi in loco. » (*Comm. Quodl.* XV, 1.)

[2] *Quodl.* XV, t. II, p. 365, col 2.

[3] *Ibid.*, col. 3.

Qu'est-ce que le temps? Saint Augustin répondait: « Si nemo ex me quœat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio [1]. » D'après l'exposé que donne le docteur solennel de la théorie augustinienne, l'évêque d'Hippone aurait envisagé la notion de temps comme une création *purement subjective* de l'homme. Le temps, c'est l'idée qu'impriment dans l'âme les choses qui passent. Le futur naît de l'expectative des changements qui suivront l'état de conscience actuel, comme le passé naît du souvenir d'un complexus psychique évanoui [2].

Mais Henri ne rappelle cette doctrine que pour la combattre. S'il n'existait aucune intelligence humaine pour saisir le flux des choses, le monde ne cesserait pas d'être ce qu'il est, et les phénomènes succèderaient aux phénomènes. Alors même qu'une chose antérieure ne serait plus et qu'une chose à venir ne serait pas encore, à chaque instant les éléments de la nature présenteraient un état complexe *déterminé* : ce point indivisible du mouvement successif a une réalité indépendante de toute considération mentale [3]. Ainsi, la succession réelle des choses, la « continuatio qua non cessat fluxus [4] » est la base objective du temps.

Voilà pourquoi, conclut Henri, sauf le respect dû à saint Augustin, on ne peut nier absolument que le temps existe hors de nous : « Salva ergo reverentia beati Augustini, non omnino negandum est tempus extra animam [5] ».

Est-ce à dire que l'élaboration subjective de l'esprit n'ait rien à faire dans l'idée de temps? Henri se garde bien de tomber

[1] *Conf.*, lib. XI, cap. 14.

[2] *Quodl.* III, 11, t. I, p. 102, col. 4 : « Ecce plane quid de proposita quæstione Augustinus sentit, videlicet quod non esset *nisi in anima,* et nihil aliud quam affectio seu conceptus transitus rerum pertranseuntium manens in anima... »

[3] *Quodl.* III, 11, t. I, p. 102, col. 4 : « Revera necesse est ponere instans sive *præsens* esse in natura rei extra animam, si transitum... ponamus extra animam, quia instans necessario sequitur id quod transfertur, inquantum transfertur, ut vult philosophus. »

[4] *Ibid.*, p. 103, col. 2.

[5] *Ibid.*

dans cette erreur opposée. La notion de temps, dit-il, contient aussi un élément *subjectif* : c'est un élément de relation. Car l'esprit humain peut *concevoir un rapport* entre cet instant, tel qu'il est présent dans la réalité objective, et un point quelconque de la série des changements évanouis, ou de la série des changements à venir; ce rapport n'existe pas dans les choses, et ainsi l'idée du *passé* et du *futur* est une création de l'esprit [1].

En résumé, Henri enseigne que l'idée du temps est objective quant au présent, subjective quant au passé et au futur.

Cette doctrine est aristotélicienne. Elle n'est que le commentaire de cette définition du stagyrite : le temps est le nombre ou la mesure du mouvement.

Le temps n'est donc pas le mouvement [2], mais il le présuppose comme une mesure présuppose la chose à mesurer.

M. Schwartz a mal interprété la pensée du docteur solennel en disant que pour lui le temps continuerait à exister même dans l'hypothèse d'une immobilité complète, « le temps restant mesure de cette immobilité [3] ».

Nulle part nous n'avons trouvé de déclarations de ce genre; et après ce que nous venons de dire, Henri n'aurait pu les formuler sans contradiction. D'ailleurs, que resterait-il à mesurer si toutes les choses étaient figées dans une immobilité complète? Le concept de l'immuable absolu aboutit, ce semble, à celui de l'infini. La créature est essentiellement sujette à la mobilité, puisque déjà son passage du non-être à l'être implique le changement.

[1] « .... quia quod præteriit, ut præcisum ab instanti præsenti et non copulatum ei, omnino in re non est ... longum et breve dicitur in utroque propter distantiam majorem vel minorem ad instans indivisibile, cui copulatur. » *Quodl.* III, 11, t. 1, p. 104, col. 3.

[2] *Ibid.*, p. 102, col. 2 : « ..... tempus non est ipse motus, sed id quod secundum numerum habet motus. »

[3] Schwartz, *op. cit.*, p. 40.

§ 2. — *Théorie de la matière et de la forme. — Application à la psychologie.*

« Cum ergo terrminus propius divinæ actionis sit anima rationalis, oportet quod terminus actionis humanæ sit aliqua forma substantialis alia... » *Quodl.* IV, 13.

SOMMAIRE : I. Genèse de la théorie de la matière et de la forme dans la cosmologie scolastique. — II. La matière première. Henri ne lui reconnaît pas seulement une réalité *essentielle* propre (*actus essentiæ*), mais aussi une *existence* indépendante (*actus existentiæ*). Critique de cette théorie. — III. Ses rapports avec la doctrine de Henri sur la distinction de l'essence et de l'existence. — IV. La doctrine thomiste de l'unité de la forme substantielle. Henri admet dans l'homme deux formes substantielles. — V. Premier argument tiré de la diversité des agents qui interviennent dans la production de l'homme. — VI. Deuxième argument : les parents ne peuvent corrompre la matière séminale sans engendrer un médiateur plastique (*forma mixtionis corporalis*). — VII. Troisième argument : il faut garder la « forma mixtionis », car son anéantissement n'aurait pas de raison suffisante. — VIII. Différence du système de Henri et de celui de Scot. Critique des arguments de Henri de Gand — IX. Comment Henri cherche à sauvegarder l'unité du moi — X. Critique. — XI. Pourquoi, dans le système de Henri, le médiateur plastique n'est pas principe de la vie végétative. Critique de cette conception. — XII. Le médiateur plastique assurant l'identité du corps ressuscité du Christ. — XIII. Henri admet la possibilité de la résurrection. Sa thèse sur le mode de la résurrection.

I.

La théorie de la matière et de la forme résume l'enseignement de la scolastique sur la composition primordiale de la nature matérielle. Bien souvent elle est mal comprise et raillée, parce qu'on ne tient pas compte du point de vue auquel se place le moyen âge pour étudier la question et la résoudre. Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas, Henri de Gand, Duns Scot posent le problème dans les mêmes termes qu'Aristote; et, s'il faut en croire une tradition, le stagyrite lui-même ne fait en cela que synthétiser la doctrine de Platon et de Socrate.

Dans les métamorphoses incessantes du monde matériel, nous rencontrons à chaque pas des transformations de prin-

cipes existants : l'hydrogène possède des propriétés déterminées, qui ne sont pas celles de l'oxygène, et l'eau, qui résulte de leur combinaison, apparaît avec des qualités nettement distinctes de celles de ses composants. A son tour, le complexe se décompose et régénère les corps simples avec leurs qualités premières.

Ce fait, qui régit les phénomènes du règne inorganique, domine aussi le monde vivant. Les plantes s'assimilent du carbone; l'homme prend des aliments et l'économie de son organisme les entraîne dans le mouvement du cycle vital. Aux yeux de la philosophie aristotélico-scolastique, la nature présente de véritables *transformations* de substances, et un simple changement dans la position des éléments primordiaux ne peut rendre compte de la chimie du grand univers.

Qu'a-t-il pu se passer? L'hydrogène et l'oxygène ont-ils été anéantis, et la force créatrice a-t-elle substitué l'eau à leur place? Cette explication est inadmissible. Si l'hydrogène et l'oxygène se changent en eau, à la base de la combinaison il faut admettre quelque élément commun qui se retrouve identique dans les trois substances. Ce substrat permanent, immuable au travers des diverses phases de la transformation, est la *matière première* (ἡ πρώτη ὕλη). D'autre part, la diversité des propriétés du composant et de celles du composé ne s'explique pas sans un principe propre à chacun d'eux. Cette énergie active, qui disparaît à chaque transformation, pour faire place à une autre force spécifique, est la forme substantielle (μορφή, εἶδος).

On le voit, c'est en étudiant la composition des êtres matériels que les scolastiques arrivent à se fixer sur leur nature. Saisissant alors la détermination initiale d'un corps, tel qu'il est avant toute combinaison, et tel qu'il doit être pour rendre cette combinaison possible, ils conçoivent dans les substances matérielles un élément passif, potentiel, identique pour toutes, et un principe réel de l'être et de l'activité, propre à chacune d'elles. La matière et la forme sont ainsi des notions corrélatives, d'ordre non seulement *logique*, mais aussi *physique*.

Éléments intégrants, substances incomplètes elles-mêmes, elles donnent naissance au composé substantiel par leur compénétration.

La composition qu'il s'agit d'expliquer est la composition primordiale de l'être corporel. Il ne faut pas s'imaginer la matière première comme l'or, le marbre, à qui le burin et le ciseau peuvent donner des formes variées : ces figurations supposent elles-mêmes un sujet antérieur. Il faut aller, par l'esprit, jusqu'à la genèse du moindre atome de l'or, du marbre, et demander ce qui en fait telle substance naturelle et non telle autre. La matière première se trouve être ainsi le *sujet premier*, et la forme qui le vient déterminer lui confère l'*être premier* fondamental, qui servira de base à toutes les modifications postérieures. Voilà pourquoi la matière première est une quasi-entité placée sur la limite de l'être et du non-être, quelque chose de potentiel, qui doit recevoir un complément intrinsèque, pour apparaître dans l'univers avec une réalité déterminée.

Il n'entre pas dans notre cadre d'examiner le débat contradictoire entre les partisans de l'hylomorphisme d'une part, ceux de l'atomisme d'autre part. Dans cette étude historique, nous acceptons comme point de départ la thèse des formes substantielles et nous traiterons la question dans les termes où l'a posée Henri de Gand, en opposition avec saint Thomas d'Aquin.

II.

Quelle valeur réelle revient dans la composition des substances naturelles à la matière première, ce facteur potentiel que l'imagination est impuissante à atteindre, mais dont l'intelligence peut définir le rôle et la nature? Nous arrivons dans une région de spéculations abstruses et difficiles, se prêtant peu aux habitudes d'esprit de nos contemporains. La parole s'y sent mal à l'aise; mais, sous peine de ne rien entendre au débat, il est indispensable de fixer la portée précise des notions les

plus ténues. La controverse que nous agitons a pour le moins un intérêt historique considérable, puisqu'elle a fait l'objet des constantes préoccupations du moyen âge.

Déjà saint Augustin avait insisté sur cette idée, que le substrat matériel n'est pas un potentiel, à la façon des choses purement possibles, que nous concevons avant leur existence. Elle n'aurait alors aucune *réalité* propre. Ce serait le néant ; et la forme serait uniquement l'actualisation d'un possible conçu : « Non quæ sit nihil, sed prope nihil, nec nulla res, sed pene nulla res [1]. »

Il est vrai qu'Aristote n'est pas toujours explicite sur ce point, et c'est là peut-être ce qui a induit en erreur von Hertling et d'autres sur la pensée des grands scolastiques. La vérité est qu'au bel âge de la philosophie de l'École, on attribuait à la matière première un caractère *réel*. Mais Henri accentue singulièrement la réalité ou l'actualité de la matière première ; et là gît le germe de plus d'une différence qui sépare le docteur solennel de saint Thomas d'Aquin : « Hic primo oportet excludere falsam imaginationem quam habent quidam de materia, videlicet quod nihil sit nisi potentia quædam et ita quantum est de se non est : quia quod solum est in potentia, inquantum hujusmodi, non est ita quod in sua natura tantum appropinquat non enti quod si careat forma, statim cadat in non ens [2]. »

En quoi donc Henri renchérit-il sur saint Thomas d'Aquin? Pour le bien comprendre, il faut remarquer que l'expression *réalité intrinsèque* [3] et propre de la matière (*entitas actualis*)

[1] S. AUGUSTIN, *Conf.*, XII, c. 7 et 8.

[2] *Quodl.* I, 10, t. I, p. 13, col. 1.

[3] Nous disons *intrinsèque*, car tout le monde est d'accord pour affirmer la dépendance *extrinsèque* de la matière première vis-à-vis de Dieu-Créateur (*dependentia a causa efficiente*). Dieu crée la matière et la forme, car il est l'auteur de l'être contingent tout entier. Telle n'est pas la question posée ici par la scolastique. Il s'agit de savoir si, indépendamment de la forme, la matière première a une réalité quelconque (*dependentia a causa formali*). C'est bien ce qui préoccupe Henri, comme le montreront à l'évidence les textes que nous rapporterons.

est susceptible d'une double signification : elle peut viser l'*essence* ou l'*existence*. Quelques explications feront comprendre notre pensée.

Les scolastiques observent que dans un être individuel, *réellement existant*, on peut distinguer par le concept, d'une part son *essence* complète, la réalité qui lui fait prendre rang dans telle catégorie d'êtres et non dans telle autre (*actus essentiæ*); d'autre part, l'acte même grâce auquel cette essence individuelle *existe hors de ses causes*, au sein de la nature (*actus existentiæ*). Qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas ici de distinguer le pur concept d'essence de celui d'existence, ni de concevoir successivement une même chose, d'abord en son état abstrait et intelligible, puis dans l'ordre effectif de la réalité. Il s'agit de se représenter au préalable un objet *déjà présent dans la nature*, et de concevoir, par deux idées successives, l'acte d'exister et l'essence de la chose existante.

Que nous puissions nous former ces deux représentations mentales, personne ne le contestera. Quant à savoir quel est leur fondement *objectif*, la question est délicate. Elle soulève une des plus difficiles controverses de la métaphysique scolastique. Nous en dirons quelques mots plus loin.

Considérons par la pensée un atome quelconque de la nature matérielle, avec ses deux facteurs intégrants, unis en fonction d'éléments consubstantiels. Pour Henri de Gand, comme pour saint Thomas, la matière première qui est là a une *réalité essentielle* propre, bien qu'incomplète (*esse essentiæ*) qui ne lui vient pas de la forme. C'est un indéterminé dont la réceptivité est préalable à l'action informante de la force plastique. S'il en était autrement, comment maintenir la notion des changements substantiels? Quand, suivant le rythme de ses transitions progressives, la matière passe d'une forme à l'autre, sous l'action des forces cosmiques, ne garde-t-elle pas, vis-à-vis de toutes les formes dont elle est susceptible, la même capacité d'information (*habitudo*)? Et si ce fonds même de passivité dépendait d'une forme quelconque, la matière ne cesserait-elle pas d'être le substrat permanent et immuable,

qui se retrouve identique dans toutes les substances de l'univers matériel [1]?

La nature a donc un *esse essentiæ* dont elle n'est pas redevable à une influence du principe informant. Peut-on dire de même qu'à cette réalité incomplète correspond un acte d'*existence* propre et indépendant de celui de la forme (*esse existentiæ materiæ*)? En d'autres termes, la substance matérielle, telle qu'elle se présente à nous dans l'actualité de son être, se compose-t-elle de *deux existences* imparfaites, tout comme elle embrasse deux essences? — Oui, répond Henri, et après lui Duns Scot et la plupart des représentants de la néo-scolastique.

Eh quoi! s'écrie Henri, si la matière première n'avait pas comme telle une existence quelconque, elle ne serait plus même quelque chose de potentiel, mais un pur néant. « Bien au contraire, elle est capable d'exister par elle-même, car elle peut être créée à elle seule, et elle a son idée propre dans l'intelligence du Créateur. Sans doute, d'après le cours habituel de la nature, la matière est ainsi ordonnée que le jeu des puissances naturelles ne peut corrompre une substance sans engendrer une autre substance. Cependant, l'action du Créateur peut enlever toute forme à la matière. Alors cette matière, comme telle, conservera l'existence dont elle-même est susceptible [2]. »

[1] « ... Quamvis in materia variabuntur formæ, non variatur essentialiter ratio vel habitudo materiæ. Quod etiam est clarum argumentum materiam non habere *entitatem essentiæ* ab informatione formæ. » Suarez, *Metaph.* XII, sect. 4, n° 11.

[2] « ... Immō ipsa est susceptibilis esse per se tanquam per se creabile, et propriam habens ideam in mente Creatoris. Et licet secundum communem cursum institutionis naturæ sic sit facta materia, ut aliqua actione naturæ non est unius corruptio sine alterius generatione, tamen, actione creatoris spoliari potest ab omni forma ut... id... quod materiæ est in esse conservet per secujus est ipsa susceptibilis. » *Quodl.* I, 10, t. I, p. 13, col. 3. Cf. : « Ipso etiam Deo conservante quod in ipsa potest creare absque omni actione formæ, potest habere a sua natura quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu qualem habet in composito sub forma : quia actus suus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem. » *Quodl.* I, t. I, p. 14, col. 2. Nous avons vu plus haut, page 84, comment Henri déduit de cette thèse la possibilité d'un espace vide.

Le Tout-Puissant, écrit-il quelques lignes plus bas, ne peut-il pas détruire une substance naturelle et soutenir miraculeusement les accidents qui l'affectaient [1] ? Et cependant, l'accident se trouve être dans une dépendance bien plus étroite à l'égard de la substance que la matière vis-à-vis de la forme.

Ces considérations d'ordre théologique ont peut-être exercé une influence décisive sur la doctrine du docteur solennel.

Il est vrai que cet *actus proprius* de la matière, que Henri appelle aussi du nom de *esse simpliciter*, n'implique pas, dans sa pensée, une existence complète. Il est bien plutôt un acheminement (*inchoatio*) vers un état plus parfait ; et l'existence de la matière, tout en gardant sa valeur propre, se trouve surélevée dans l'existence définitive du composé substantiel comme tel. « Quia actus suus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem [2] ». En effet, le principe déterminant qui vient informer la matière passive lui communique l'existence que lui-même revêt; et comme les deux facteurs constitutifs de la substance naturelle ne sont qu'en vue de leur union, l'existence de l'individu est, en dernière analyse, celle que la forme confère au composé tout entier.

Les scolastiques postérieurs reprennent cette idée et l'expriment sans détour. Suarez, leur plus autorisé représentant, écrit que l'existence intégrale du composé est le résultat de deux existences partielles : celle de la matière et celle de la forme [3].

[1] *Quodl.* I, 10, t. I, p. 14, col. 2.

[2] *Ibid.*

[3] « ... Sicut ergo essentia substantiæ corporeæ componitur ex partialibus essentiis materiæ et formæ, *ita etiam integra existentia* ejusdem substantiæ *componitur ex partialibus existentiis* materiæ et formæ. » Suarez, *Metaph.*, XII, sect. 4, n° 13. Cf. : « non dicimus autem materiam esse hoc modo ens actu (il s'agit de l'*ens completum*), sed potius dicimus esse veluti quamdam *inchoationem* entis quæ naturaliter inclinatur et per se conjungitur formæ ut complenti integrum ens. » Ibid., *Metaph.*, XIII, sect. 5, n° 17.

A notre avis, c'est là un abus de pensée. L'existence est un fait irréductible ; on existe, ou on n'existe pas. Qu'est donc une chose qui existe déjà, mais qui, vis-à-vis de son existence définitive, est comme si elle n'existait pas : « Actus proprius materiæ est sicut in potentia ad actum formæ [1] » ?

Ce n'est pas tout. Entre ces deux états d'existence de la matière, celui où elle ne revêt que l'actualité propre et imparfaite de sa nature (*esse simpliciter*) et celui où elle a acquis dans le composé sa perfection dernière (*esse quo est compositi fulcimentum*), Henri admet une condition intermédiaire. Dans ce troisième état d'existence, la matière est considérée simplement *comme capable* de subir l'action de la forme, mais avant toute détermination de celle-ci (*esse quo est formarum quædam capacitas*).

« Ainsi donc, la matière a une triple existence... La première, en vertu de laquelle on dit qu'elle existe simplement, elle l'a par une certaine participation divine, puisque par la création elle est l'œuvre de Dieu. La seconde existence est celle par laquelle la matière est capable (de recevoir en elle des formes), et cette existence dérive de sa nature, grâce à laquelle elle est quelque chose de distinct de la forme. En ce sens, *à chaque essence distincte correspond une existence distincte*. La matière ne revêt son troisième mode d'existence qu'en recevant actuellement ce qui répond à sa capacité (la forme)..... Et comme la forme ne peut communiquer que ce qu'elle a, elle donne l'existence qui lui appartient en propre, et à la matière qu'elle perfectionne dans sa puissance réceptive, et au composé tout entier [2] ».

[1] *Quodl.* I, 10, t. I, p. 14, col. 3.

[2] *Quodl.* I, 10, p. 14, col. 1. « Est igitur... triplex esse, scilicet... Esse primum quo materia habet dici ens simpliciter, habet participatione quadam a Deo inquantum per creationem est effectus ejus... Esse secundum quod materia est capacitas quædam, habet a sua natura qua est id quod est differens a forma, et loquendo de tali esse, *esse sunt diversa quorumcumque essentiæ sunt diversæ.* Esse tertium non habet materia nisi per hoc quod jam capiat in se illud cujus de se capax est. Unde et

Il faut l'avouer, ces dissertations prolixes du docteur solennel frisent de bien près la dialectique capricieuse qui, avec Scot, envahira les écoles de la seconde partie du moyen âge. Cette triple existence de la matière première est-elle le produit d'une analyse subjective? Ou bien ces trois vues de l'esprit correspondent-elles à une triple existence objective, et faut-il, avec Hauréau, accuser le docteur solennel de reporter hors de l'intellect des compositions et des divisions purement logiques [1]?

Il est certain que, pour Henri, l'*esse simpliciter* ou l'*actus proprius*, qui revient à la matière de par sa nature, est *réellement différent* de l'existence parfaite, à laquelle la surélèvera l'information de la forme [2]. Quant à l'existence intermédiaire, nous nous refusons à croire que Henri la considère comme distincte *en réalité* de l'*actus proprius materiæ*. C'est la matière existante, considérée par l'esprit comme fonds réceptif des déterminations diverses que les forces cosmiques lui feront revêtir. Ailleurs, Henri ne parle plus de ce troisième état de la matière actualisée. Il eût évité des malentendus dangereux si, dès le début, il l'avait passé sous silence. Ici comme ailleurs, au développement sobre et précis, il a préféré l'exposé brillant et prolixe, qui multiplie les points de vue pour donner plus d'éclat à la synthèse qui les embrasse.

Quelques années plus tôt, saint Thomas d'Aquin avait fait, à Paris même, une réfutation anticipée de la doctrine de Henri de Gand, et celui-ci ne pouvait l'ignorer. Si la matière peut exister sans la forme, dit le docteur angélique, elle doit

id quod capit dat illi tale esse, et quia illud forma est qua non potest alteri dare nisi quod habet, esse igitur quod habet forma ex natura essentiæ suæ, per hoc quod perficit potentiam et capacitatem materiæ, communicat toti materiæ et composito. »

[1] Hauréau, *op. cit.*, II[2], p. 64.

[2] Suarez, qui se range à son avis sur ce point, résume la doctrine en ces termes explicites : « Ergo materia, ut est actualis entitas realiter distincta a forma, in sua entitate includit propriam *partialem existentiam*, in re etiam distinctam ab existentia partiali formæ. » *Metaph.*, XII, 4, n° 13.

apparaître dans l'ordre des existences comme une substance complète : la nature, en effet, ne nous offre que des êtres *déterminés*. Elle ne contient aucune créature qui n'aurait reçu en apanage qu'un être général, sans appartenir par son rang à une espèce déterminée. A la matière existante, rien ne manquerait pour être une individualité.

Dès lors, le rôle de la forme substantielle serait singulièrement modifié. La forme viendrait intégrer la matière, non plus pour lui donner ce premier complément nécessaire à sa subsistance initiale, mais bien plutôt pour perfectionner une chose déjà existante. Il n'y aurait plus de vraies *productions* de substances, et il faudrait, avec le naturalisme grec, concevoir les processus incessants de la nature comme des évolutions rythmiques d'une substance numériquement une [1].

Henri connaît ces objections. Il veut les prévenir, et il faut lui rendre cette justice, qu'il les présente dans toute leur force. Mais sa réponse est peu solide. Il fait l'effet d'un homme qui met en avant une idée nouvelle et qui essaye de retenir de force les conséquences qu'elle contient. Sans doute, dit Henri, tous ces reproches seraient fondés si, d'après le cours normal de la nature, la matière apparaissait douée d'une existence propre. Mais il n'en est pas ainsi. Cette existence isolée ne peut lui appartenir que grâce à une inter-

[1] « Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam in actu; hoc enim creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam procedere sine forma, est dicere ens actu sine actu; quod implicat contradictionem. Nec etiam dici potest quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu : puta ignem, aquam, aut aerem, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari; quia cum illa forma præcedens daret esse in actu in genere substantiæ et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis. » S. THOMAS, *S. Théol.*, p. I, q. LXVI, a. 1°, in corp.

vention miraculeuse de Dieu. Quand les lois cosmiques suivent leurs cours régulier, la matière n'a d'autre existence que celle que lui donne la forme substantielle. « Nunc autem quia materia sub forma naturali actum illum *non habet omnino*, sed solum actum formæ, ad quem de natura sua est in potentia; ideo totum compositum est ens et unum propter formam solum, et unum simpliciter, non aggregatum [1] ».

Henri recule. Si la matière n'a absolument aucune existence indépendante dans l'être matériel (*materia actum existentiæ non habet omnino*), comment comprendre ces autres déclarations que nous venons de rappeler : « Esse sunt diversa quorumcumque essentiæ sunt diversæ? » Tantôt, le docteur solennel affirmait *le fait* de l'existence de la matière dans toute substance concrète. Ici, pour éluder des objections gênantes, il s'abrite derrière la *possibilité* de ce même fait.

III.

La théorie de Henri sur la matière première est en harmonie intime avec ses principes de métaphysique. Enseigner une doctrine contraire eût été tomber dans de flagrantes contradictions.

Nous permettra-t-on de rappeler une dernière fois cette pensée sur laquelle Henri se plaît à revenir : *Esse sunt diversa quorumcumque essentiæ sunt diversæ.* Cette phrase est le premier et le dernier mot d'un système. Elle définit la position prise par Henri dans la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence. Nous avons précisé plus haut les termes du débat [2] ; ici nous indiquerons sommairement les solutions principales proposées dans les écoles.

Aristote, saint Thomas, et à leur suite les principaux représentants de la scolastique estiment qu'entre l'essence concrète d'une chose et son existence il importe d'admettre une distinc-

[1] *Quodl.* I, 10, t. I, p. 14, col. 2.
[2] Voir page 91.

tion réelle (*de re ad rem* [1]). D'autres, au contraire, comme Alexandre de Halès, Duns Scot, Durand et l'école nominaliste, tiennent que l'existence en exercice n'est autre chose, dans la nature objective, que l'essence même qui l'exerce. Dès lors, la distinction que nous y introduisons dérive d'une pure considération mentale [2]. Henri se range à ce dernier avis. Dans les *Quodl.* I, 9 et X, 7, il entre dans un examen contradictoire de la question ; mais les arguments qu'il produit n'ont rien d'original : avant lui et bien mieux qu'il ne l'a fait, Alexandre de Halès les étudie dans sa métaphysique.

Ce qu'il importe, c'est de retenir la conclusion du docteur solennel et d'en suivre les reflets dans sa philosophie. Si l'essence d'une chose existante est réellement identique à l'acte d'exister, il est logique de dire que dans un composé substantiel d'essences incomplètes, chacune de celles-ci implique son existence.

La matière existe, la forme existe [3], et l'individu devient un agrégat d'*existences* dont la juxtaposition paraît inconciliable avec l'unité du composé [4].

[1] Il nous faut ajouter, pour rester dans le vrai, que plusieurs auteurs interprètent dans un sens opposé certains textes d'Aristote et de saint Thomas.

[2] Les partisans de cette seconde opinion se partagent encore en deux camps, selon que la distinction opérée par l'esprit trouve son fondement dans la chose, ou qu'elle apparaît comme un simple jeu de l'intellect, exprimant le même concept sous deux formes différentes. Nous n'entrons pas ici dans ces détails. On peut voir exposées ces diverses opinions dans Suarez, *Metaph.*, XXI, sect. 1re et suivantes.

[3] « ... Diversificatur (esse existentiæ et subsistentiæ) et in eodem et in diversis secundum diversitatem naturarum et sic in composito ex una forma et pura materia habet in se diversa esse existentiæ, secundum quod diversæ sunt naturæ materia et forma existentes in composito. » *Quodl.* IV, 13, t. I, p. 170, col. 2. — Cf. *Quodl.* X, 7, t II, p. 156, col. 3.

[4] Henri se débat vainement contre la logique de ces déductions. Sans rien préjuger des arguments directs dont les diverses écoles étayent leurs conclusions, il nous semble qu'il faut admettre la distinction de l'essence et de l'existence réelle, si l'on ne veut renoncer à la théorie des

IV.

Mais il est temps d'aborder avec Henri de Gand l'étude de la forme substantielle.

La création nous offre le spectacle d'un échelonnement harmonieux, où chaque représentant du degré supérieur se trouve avoir, outre ses perfections propres, la réalité qui appartient aux êtres de l'ordre inférieur. L'animal unit la vie végétative à la vie sensible. L'homme, placé au faîte de l'univers matériel, est, suivant la belle expression de Maurus, un *microcosmos* où toutes les perfections de la nature se sont donné rendez-vous. Or, pour rendre compte des opérations nombreuses dont un être est le siège, faut-il admettre en lui autant de formes substantielles que d'activités spécifiques?

Saint Thomas enseigne l'unité du principe informant dans les organismes les plus élevés comme dans les substances les plus rudimentaires. Toute forme qui vient intégrer la matière, dit-il, détermine le composé dans son espèce et dans son existence. « S'il y avait dans un même être une forme substantielle particulière pour chacune des réalités spécifiques, cet être unique comprendrait autant d'individus de diverses espèces, et ces individus pourraient, par subordination, avoir entre eux une certaine connexion et un commerce réciproque, mais jamais ils ne pourront posséder l'unité de nature et d'essence. De même que dans cette théorie le corps de l'animal serait une plante d'une certaine espèce, à laquelle se serait unie une âme sensible, de même le corps de l'homme serait, quant à son être, un animal, mais un animal d'une espèce particulière, et il ne

formes substantielles. On comprend à la fois et l'union intrinsèque des composants et l'unité du composé, si la matière et la forme sont deux essences qu'*une seule* existence enveloppe. Soutient-on l'opinion contraire, il faut ou bien condamner, avec la philosophie moderne, le dualisme de l'École, ou bien renoncer à expliquer le phénomène éminemment simple de l'existence d'un être. Cf. MERCIER, *La Psychologie* (Louvain, 1892), p. 431.

serait un corps humain que parce que cet animal serait uni avec l'esprit [1] ».

Pour expliquer leur pensée, les thomistes se servent d'une comparaison empruntée à Aristote. De même que le nombre plus élevé, disent-ils, renferme le nombre moins élevé, et que le pentagone contient le quadrilatère, de même une force supérieure contient la puissance et la perfection d'une force inférieure, tout en étant susceptible de produire des effets dont celle-ci serait incapable.

Saint Thomas n'hésite pas à étendre cette doctrine à l'être humain, et il rattache nos déterminations multiples à l'information d'un principe unique, pour rendre compte de l'identité du « moi », dont la conscience nous rend témoignage [2].

C'est sur ce dernier point que Henri de Gand professe un avis contraire. Pour lui, une distinction s'impose : la doctrine thomiste est vraie si on la restreint au monde purement matériel ; elle est inapplicable à l'homme. Une forme plus parfaite, dit-il, suffit pour expliquer les déterminations que donnent les formes moins parfaites. Et il en serait ainsi, même pour l'homme, si d'autres exigences n'y mettaient obstacle : « etiam in homine, nisi in ipso aliud repugnaret [3] ».

Qu'est-ce donc qui, dans l'homme, s'oppose à l'unité de la forme? Henri nous l'apprendra.

[1] Kleutgen, *La philosophie scolastique.* Gaume, Paris, 1870, t. IV, p. 110.

[2] S. Thomas, *De spirit. creat.*, a. 3. — *De anima,* a. 3.

[3] *Quodl.* IV, 13, p. 163, col. 3. « Quod vero nituntur arguere pluralitatem formarum ex pluralitate actuum formæ, nullam habet efficaciam : omnem enim operationem attribuendam composito per plures formas æque convenienter possumus ponere per unam simpliciter etiam in homine, nisi in ipso aliud repugnaret... » Et plus loin : « ... Ita quod posterior (forma)... semper habet in se ratione suæ perfectionis superioris virtutem omnem quam habet inferior.. et sic .. non oportet ponere plures formas in eodem esse, immo sufficit ponere unicam quæ virtute omnes alias in se contineat, ut ab eadem forma simplici in bruto ponamus ipsum esse corpus mixtum vegetabile et sensibile. »

V.

Pour le bien comprendre, il est utile de rappeler en quelques mots sa doctrine sur l'origine de l'âme humaine. A l'époque de Henri de Gand, on peut dire que la science philosophique était fixée sur ce point. C'est un fait remarquable dans l'histoire de la philosophie, que chaque époque apporte avec elle un groupe de questions d'élite, qui fait l'objet de ses controverses de prédilection. Au XIIIe siècle, si l'on fait abstraction du courant averroïstique qui se dessinait déjà, personne ne songeait sérieusement à contester le créatianisme. On n'aurait pu soupçonner que trois cents ans plus tard, les averroïstes et les alexandristes de l'Université de Padoue remettraient en honneur toutes les erreurs de l'antiquité sur la nature et l'origine de l'âme.

On connaît la parole célèbre d'Aristote, que l'âme humaine vient du dehors (θύραθεν). Henri la rappelle à chaque page [1], et pour lui il n'est pas de doute possible sur la pensée du stagyrite. Parce que l'âme est *immatérielle*, elle ne peut être engendrée par les parents. Le docteur solennel en conclut avec ses contemporains qu'elle est créée par Dieu dans le corps, au moment où celui-ci, sous l'action des forces génératrices, est capable de subir l'information du principe intellectif.

Ainsi deux agents concourent à la formation du composé humain. Ni leurs activités ni leurs opérations ne se confondent : le terme de la génération des parents est numériquement différent de celui de l'acte créateur. Si l'on ne veut pas se payer de mots, dit Henri, il en résulte que la conception aboutit à la production d'une *forme substantielle caractéristique*, principe des activités chimiques et dynamiques du nouvel organisme. Henri appelle *forma corporeitatis* ou *forma mixtionis* cet intermédiaire auquel un jour Cudworth donnera le nom de « médiateur plastique ».

[1] « ... Et similiter philosophus dicit de animalibus quod intellectus est ab extrinseco. » *Quodl.* IV, 13. Rien que dans le *Quodl.* IV, 13, cette parole est citée une vingtaine de fois.

Saint Thomas d'Aquin admet qu'aux états successifs suivant lesquels un fœtus se développe, correspondent divers principes informants. Mais ces formes substantielles, connues dans l'École sous le nom de « formes transitoires », disparaissent au moment où l'union du corps et du principe spirituel rend leur présence inutile. Au contraire, Henri garde la forme de corporéité durant toute la vie de l'homme, et même à sa mort. « A des transformations diverses, dues à des agents divers, écrit-il, il est impossible d'assigner un même terme, numériquement identique... Mais l'homme, ou la nature dans la génération de l'homme, élabore une matière présupposée... Dieu, au contraire, dans la génération de ce même homme, ne transforme pas une matière quand il crée l'âme dans le corps apte à la recevoir... Ainsi donc, puisque le terme propre de l'acte divin est l'âme raisonnable... il importe que le terme de l'action humaine soit une forme substantielle différente dans l'homme [1]... »

VI.

Pour étayer sa thèse d'un nouvel argument, le philosophe gantois se livre à d'intéressants développements sur la génération des êtres.

La récurrence permanente d'individus semblables à leurs générateurs trouve une explication assez aisée dans la thèse des formes substantielles, de « l'idée organogénique », pour parler comme Claude Bernard. Si la scolastique a raison, Henri

[1] *Quodl.* IV, 13, p. 167, col. 1. « Diversorum agentium et diversis mutationibus impossibile est terminum esse unum et eumdem numero... sed homo sive natura in generando hominis agit ex præsupposita materia... Et Deus ad generationem ejusdem, non ex præsupposita materia, creando animam in corpore disposito... Cum ergo terminus proprius divinæ actionis sit anima rationalis, oportet quod terminus actionis humanæ sit aliqua forma substantialis alia in homine. » *Ibid.*, col. 4. « Manifestum est quod non est idem terminus generationis humanæ et creationis divinæ, tunc namque homo compositus ex anima et corpore esset terminus creationis sicut et generationis, quod falsum est. »

est autorisé à dire que la matière séminale, propre à chaque espèce, contient en elle des *proportiones propriæ* qui ne sont pas celles d'une autre espèce [1]. Pour expliquer les phases diverses que parcourt le fœtus dans sa vie utérine, les scolastiques admettent une succession de transformations substantielles. La matière première suit les degrés d'une hiérarchie de formes, dont le rythme gradué correspond aux transitions successives que comporte l'évolution de chaque substance matérielle. Ainsi, quand la matière se dépouille d'une forme, ce n'est que pour revêtir la forme immédiatement voisine de la progression. *Corruptio unius est generatio alterius.* Henri observe avec justesse que si la nature corrompt une substance, elle poursuit non pas la corruption comme telle, mais la production d'un composé substantiel nouveau. Pour parler son langage, nous dirons : « Natura *per se* intendit generare, et corrumpere non nisi *per accidens* [2] ».

Ce principe, le docteur solennel l'applique ingénieusement à l'action génératrice de l'être humain : « Voilà pourquoi, dit-il, il est nécessaire que l'homme qui engendre, et qui par son acte corrompt la forme qui intégrait la matière séminale, produise une autre forme substantielle de cette puissance de la matière... S'il en était autrement, à la corruption d'un composé substantiel ne correspondrait pas la production d'un autre... et c'est là chose impossible dans une action naturelle. Bien plus, si cela était, le *semen* serait soumis à une transmutation corruptrice, sans génération ; la forme substantielle du *semen* serait corrompue, et l'âme serait unie à la matière première, sans que celle-ci subisse une information quelconque. Ainsi ce composé serait indépendant des lois qui régissent les transformations naturelles [1]. »

[1] *Quodl.* IV, 13, p. 167, col. 3.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.* « Necesse est ergo quod homo generans et corrumpens sua actione formam illam seminis præcedentis, aliam formam substantialem producat ex illa potentia materiæ... Aliter namque aliquid corrumperet aliud substantialiter in materia, nihil generando ex ipsa... quod omnino

C'est en mettant sur le même pied la génération de l'homme et celle des autres êtres de la nature que Henri trouve ce nouvel argument en faveur de sa théorie. La forme de mixtion vient marquer au coin, à son stade dernier, le produit de l'action génératrice. Henri multiplie volontiers les transformations de substance dans la croissance du fœtus; il consent à ce que chacune de ces formes provisoires s'évanouisse avec la phase vitale qui l'a provoquée. Mais, à moins de procéder à l'infini, il faut s'arrêter à un principe définitif, qui reste et qui sera le signe permanent de l'intervention des hommes dans la production de leurs semblables [1].

VII.

Ailleurs, le docteur solennel veut convaincre d'inconséquence ceux qui admettent la disparition de la forme de corporéité. Voici comment il démontre que celle-ci, une fois produite, ne peut s'évanouir devant l'âme immatérielle, ni par l'action de la nature, ni par l'action surnaturelle de Dieu : « Au moment de l'infusion de l'âme, il faut que la *forma commixtionis corporalis* ou bien disparaisse, ou bien reste dans la matière en même temps que l'âme spirituelle. Or, les forces naturelles de l'âme sont incapables de corrompre cette forme,

est impossibile in actione naturali... Et cum hoc etiam si sic esset, tunc in semine esset transmutatio corruptionis et nulla generationis, et sic forma seminis corrupta et anima infusa sine omni mutatione materiæ, anima materiæ uniretur, ut esset compositum, et sic compositum sine omni transmutatione naturali terminata per se ad illud compositum. » — Cf. *Quodl.* III, 16, t. I, p. 123, col. 1. « Aliter enim nihil omnino homo in generatione hominis generaret substantiale, sed tantummodo corrumperet. »

[1] *Ibid.*, p. 169, col. 4. « Ubi autem agens naturale et generans sua actione generando et corrumpendo disponit ad aliquid, cum unius corruptio non sit nisi alterius generatio, aut procedit in infinitum, generando unum et corrumpendo aluid, *aut stabit in fine in unico, quod generatum non corrumpit*. »

car aucune opposition (*contrarietas*) n'existe entre celle-ci et celles-là, et ce n'est qu'à cette condition qu'un principe en corrompt un autre. Cette corruption ne peut pas davantage résulter d'une intervention surnaturelle, car, dans la génération humaine, il ne convient pas de chercher un fait surnaturel (*miraculum*) autre que la création et l'infusion de l'âme. Donc, une fois qu'elle est produite des puissances de la matière (*de potentia materiæ*) par les forces de la nature, cette forme doit séjourner dans l'homme en même temps que l'âme qui lui est infuse surnaturellement [1] ».

En résumé, l'action naturelle de la génération conduit la matière séminale à une composition substantielle déterminée, et cet état plastique ne se conçoit pas sans une forme spécifique. Cette forme doit rester quand Dieu crée l'âme, car son anéantissement n'aurait pas de raison suffisante [2].

VIII.

On le voit, Henri sait présenter une thèse d'une façon personnelle. Avant lui, Pierre Lombard, après lui, Duns Scot admirent la nécessité d'une *forma corporeitatis*. Mais la doctrine de Henri n'en a pas moins un cachet d'originalité qui lui vaut une mention spéciale dans l'histoire de la pensée scolastique.

[1] *Quodl.* II, 2, p. 48, col. 3. « ... Illam ergo formam commixtionis corporalis, adveniente anima intellectiva aut corrumpi necesse est aut manere simul in materia cum anima intellectiva. Corrumpi ab illa omnino non potest naturaliter quia nullam contrarietatem habet forma supernaturalis ad formam naturalem et nihil corrumpit aliud nisi per contrarietatem ad ipsum. Neque supernaturaliter quia in generatione hominis non oporiet quærere aliud miraculum quam animæ creationem et infusionem. Oportet igitur ut illa forma naturaliter genita de potentia materiæ maneat in homine simul cum anima intellectiva supernaturaliter infusa. »

[2] On peut voir le commentaire de ces arguments chez H.-A. Burgus, *Henrici Gandavensis doct. sol. ord. Serv. Paradoxa Theologica et Philo sophica,* Bononiæ, 1627, parad. XV, p. 313.

Duns Scot exige une forme de corporéité, non seulement dans l'homme, mais dans tout être vivant. Elle est nécessaire, selon lui, pour rendre la matière apte à recevoir le principe vital et pour expliquer l'identité du corps *comme tel*, avant et après la mort. Ce que nous avons dit plus haut suffit à montrer que Henri pose le problème dans des termes différents. C'est parce que la genèse de l'individu humain ne s'explique pas sans le concours des parents et de Dieu que Henri établit en faveur de l'homme une dérogation aux lois de la nature. Duns Scot semble n'avoir pas saisi ce point de vue quand, fidèle à son esprit de contradiction systématique, il décoche contre Henri ce trait qui tombe à faux : « Sine ratione igitur videtur dictum quod sensitiva in bruto continet formam corporeitatis et vegetativa in plantis, et tamen quod sensitiva et vegetativa, ut contentae in intellectiva et modo perfectiori, non contineant eamdem formam [1] ».

Est-ce à dire que le docteur solennel ait ébranlé la théorie thomiste? Nous ne le pensons pas. Ses objections reposent sur une fausse notion de l'indépendance des agents dans leurs énergies respectives. Deux activités peuvent concourir à la production d'un résultat unique, quand elles sont ordonnées l'une vers l'autre. Dans plus d'un phénomène de la nature, la mise en commun de deux forces est indispensable à la production d'un effet. Saint Thomas avait déjà remarqué que la nutrition et le développement des substances vivantes sont dus à l'action convergente d'une multitude de causes. D'après le cours que Dieu lui-même a assigné à la nature, la génération des parents et la création divine sont dépendantes l'une de l'autre. Si l'on attribue l'origine de l'homme à un double agent, il ne faut pas entendre ces paroles en ce sens que les parents d'un côté, Dieu de l'autre confèrent l'être au corps et à l'âme et que de la simple juxtaposition de ces substances naît l'individu humain. Henri est bien près d'admettre cette fause inter-

[1] Scot, *In lib. sent.*, IV, dist. XI, q. 3.

prétation quand il écrit : « Terminus ejus (creationis) non potest esse per se terminus generationis naturalis, sed solum *coincidit* cum termino naturalis generationis [1] ».

Les générateurs sont les associés de l'œuvre divine, puisque le corps qu'ils produisent, en vertu d'une loi naturelle, exige l'information d'un principe intellectif. C'est une exigence impérieuse qui maintient entière l'intervention de l'homme dans la production de ses semblables. Pas n'est besoin de faire appel, avec Henri de Gand, à une forme de corporéité. Sans une élaboration préparatoire due à l'acte générateur, l'embryon ne serait pas arrivé à ce stade supérieur de la vie qui nécessite la création d'une âme spirituelle. Et cette dépendance vis-à-vis des formes transitoires reste debout quand l'âme s'est substituée à leur place.

IX.

Bien que le médiateur plastique introduise une espèce de multiplication au sein de l'être, ni Henri, ni Scot n'ont songé à mettre en doute l'unité de l'âme.

Voici comment Henri essaye de concilier la présence de la forme de corporéité avec la solidarité des fonctions vitales dans l'homme, et leur dépendance vis-à-vis d'un fonds commun identique. Dès que la matière première est sur le point d'être intrinsèquement déterminée par la forme de mixtion, à ce même moment le fœtus est prêt à recevoir la détermination de l'âme immatérielle. Dieu intervient alors, et le *même instant physique* marque l'information du double principe, bien qu'une priorité *logique* appartienne à la forme matérielle. « Ita quod materia, cum jam facta est necessitas ad susceptionem illius (formæ) quæ producenda est de potentia materiæ, simul facta est necessitas ad susceptionem formæ supernaturalis, tamquam unum subjectum.... sit susceptivum dictarum duarum formarum simul et in eodem instanti, etsi prius natura illius quæ naturalis est [2]. »

[1] *Quodl.* IV, 13, t. I, p. 167, col. 4.
[2] *Quodl.* IV, 13, p 170, col. 1.

C'est ainsi que Henri cherche à sauver l'unité du moi humain. Chacune des formes transitoires qui correspondent aux étapes diverses de l'évolution du fœtus exerce un acte d'information indépendant et donne naissance à une substance déterminée : appelées à disparaître avant l'infusion de l'âme raisonnable, leur présence éphémère ne peut présenter aucun danger de dualisme. Seule, la forme de corporéité, vers laquelle converge tout le travail antérieur de la nature, est appelée à séjourner dans l'homme. Voilà pourquoi, avec le plus grand soin, Henri dénie à ce médiateur plastique tout exercice isolé de son acte d'information. Si pendant un instant, ce principe conférait au composé l'existence actuelle d'un organisme vivant, l'âme spirituelle, au moment où Dieu l'unirait au corps, ne ferait que conférer une détermination *accidentelle* à un être, déjà fixé dans son espèce et son existence.

Cet échafaudage est logique ; à aucun moment, la forme de mixtion ne se trouve seule vis-à-vis de la matière. Est-ce à dire qu'elle n'exerce aucune causalité propre ? Henri ne va pas jusque-là. Ce serait renier les raisons mêmes qui lui ont inspiré sa doctrine anti-thomiste. Comme toute forme substantielle, celle qui confère la corporéité dans l'homme apporte au composé un être substantiel ; mais cette influence du principe plastique est subordonnée à l'action informante de l'âme raisonnable. Voilà pourquoi, conclut Henri, l'existence individuelle reste une et indivisible.

X.

Cette position est-elle correcte ? Nous voyons réapparaître ici le mécanisme des existences incomplètes dont nous avons fait la critique plus haut. Fidèle à ses principes sur la distinction de l'essence et de l'existence concrètes, Henri assigne une existence propre à chacun des éléments consubstantiels dont il a reconnu la nécessité. La matière existe, la forme de mixtion existe, l'âme raisonnable existe ; et ces trois existences se confondent dans l'existence définitive de l'individu.

Henri s'exprime à ce sujet avec une franchise et une netteté auxquelles il faut rendre justice [1]. Encore une fois, cette théorie aboutit à une réduction de la personnalité humaine. Quoi qu'on fasse, si l'on veut respecter la corrélation de la matière première et de la forme substantielle, il faut s'en tenir au grand principe du thomisme, que l'unité de l'être dépend de l'unité de sa forme. Une étendue concrète n'est susceptible que d'une figure, dit un scolastique moderne ; de même une substance déterminée ne peut relever que d'une forme unique.

La thèse de Duns Scot et celle de Henri de Gand tombent sous le coup de la même critique ; c'est pour la même raison que l'une et l'autre ont trouvé si peu d'écho chez les scolastiques postérieurs. On a généralement compris, au moyen âge, que le corps organique comme tel ne garde pas une existence propre dans le composé humain. L'âme raisonnable s'empare de l'embryon que la nature lui a préparé. Elle communique aux éléments plastiques un mode de substance intrinsèquement différent de leur condition antérieure, jusqu'au jour où le rythme vital du principe spirituel ne trouve plus dans le corps un sujet approprié à ses activités. Au moment de la séparation de l'âme et du corps, celui-ci retombe sous l'empire exclusif des forces atomiques.

XI.

Henri lui-même semble sentir que le dualisme de l'individu est l'écueil auquel se heurtent ses plus beaux raisonnements. Car après avoir accentué, dans le sens indiqué plus haut, l'intervention des générateurs humains, il n'hésite pas, pour sauvegarder l'unité de l'être, à réduire leur influence à d'autres

[1] « Dicendum est quod duplex est esse existentiæ et subsistentiæ. Primum diversificatur et in eodem et in diversis secundum diversitatem naturarum, et sic in composito ex una forma et pura materia habet in se diversa *esse existentiæ,* secundum quod diversæ sunt naturæ materia et forma existentes in composito. » *Quodl.* IV, 13, p. 170, col. 2.

points de vue. Une nouvelle différence surgit ici entre le docteur solennel et saint Thomas d'Aquin.

L'animal qui engendre son semblable conduit le nouvel être jusqu'au stade définitif où il est en possession de toutes les perfections de son espèce. L'embryon acquiert non seulement la « corporéité », mais encore la vie végétative et sensible, sans que l'on doive faire appel à l'intervention de l'action divine. « In una et eadem re naturali quæ habet fieri et esse per solum agens naturale, impossibile est poni pluralitatem formarum in eodem secundum rem et naturam [1]. » « . . . ut ab eadem forma simplici in bruto ponamus ipsum esse corpus mixtum, vegetabile et sensibile [2]. »

Pour saint Thomas, la création de l'âme humaine ne se fait pas au début de la vie utérine. Il pense au contraire que, tour à tour, un principe de vie végétative d'abord, une âme sensible ensuite viennent informer l'embryon. Cependant le générateur conduit le corps humain jusqu'aux dernières dispositions qui exigent en celui-ci l'introduction de l'âme intellective [3]; et l'âme surélève alors à un mode d'être plus noble ces cellules que des principes matériels seuls faisaient vibrer de vie. Ainsi, dans le système thomiste, les parents humains ont pour le moins une puissance naturelle égale à celle des animaux supérieurs. D'autre part, leur acte reproducteur dépasse en perfection toutes les générations naturelles, en ce qu'il exige une intervention de la force créatrice de Dieu.

[1] Le *Quodl.* IV, 13, t. I, p. 165, col. 2 à p. 167, col. 3, développe cette pensée.

[2] *Ibid.*, p. 163, col. 4.

[3] S. Thomas, *S. Theol.*, 1a, q. 118 et suivantes. «... S'il est permis de s'en rapporter aux observations de M. Preyer sur la physiologie de l'embryon, les contractions du cœur et la circulation du sang se remarquent, chez le poulet et le cobaye, par exemple, plusieurs jours avant que l'on y aperçoive aucun indice de motilité; la motilité elle-même précède les manifestations de la sensibilité; de sorte que, morphologiquement et physiologiquement, l'ontogenèse se révèle comme un processus d'évolution de l'indéterminé au déterminé, de la vie organique à la vie sensitive, ainsi que l'avaient pressenti les hommes de génie du XIIIe siècle. » Mercier, *La Psychologie* (Louvain, 1892), p. 457.

D'après Henri, l'évolution embryonnaire ne s'accomplit pas suivant cette gradation harmonieuse, dont les degrés correspondent aux échelons divers de la hiérarchie des substances vivantes. Le fœtus ne parcourt que deux phases : durant la première, il est sans vie. Les parents n'ont d'autre mission que celle d'engendrer la forme de corporéité, « quæ stat in forma carnis et ossis ». Quand Dieu intervient, c'est lui qui communique à ce composé grossier, non seulement la vié rationnelle, mais encore la vie végétative et sensible [1].

Il est instructif de voir pourquoi Henri soustrait à l'empire des forces naturelles un effet dont elles sont capables, pour l'attribuer à un acte spécial de Dieu. « La raison nous force à admettre cette conclusion, écrit-il, car une expérience claire nous fait voir, dans l'activité des diverses facultés de l'âme, que l'exercice intense d'une de ces facultés empêche l'exercice d'une autre faculté. D'autre part, la puissance intellective, par exemple, entre en possession de son objet en l'abstrayant de l'acte d'une autre puissance, la puissance sensitive; ou encore, la puissance sensitive en détermine une autre, la puissance intellective, à poser son acte. Cela serait impossible si toutes ces puissances ne prenaient racine dans un fonds identique... Voilà pourquoi, dans l'homme, les forces végétative et sensitive sont infuses en même temps que l'intellective, et s'ajoutent (*adveniunt*) à la substance composée de la matière et de la forme naturelle née des forces de cette matière [2]. »

[1] « Sed quod vegetativum et sensitivum ponere non debemus ex parte formæ eductæ de potentia materiæ, sed ex parte infusæ ad extra... ad hoc nos compellit auctoritas et ratio. » *Quodl.* III, 6, t. I, p. 89, col. 3.

[2] *Quodl.* III, 6, t. I, p. 89, col. 4. « ... Nos compellit ratio, quoniam aperte experimur quod in actionibus virium animæ una alteram retrahit, cum fuerit intensa, et objectum suum una, ut intellectiva, ab altera, ut a sensitiva abstrahit, et una alteram ut sensitiva intellectivam, in actum ponit. Quod nullo modo esse posset, nisi primum omnium earum in radice idem esset... Sic ergo in homine vegetativum et sensitivum infusa sun cum intellectivo et adveniunt composito ex materia et forma naturali potentia materiæ producta... »

C'est à raison de la solidarité qui rattache entre elles les facultés végétative, sensible et intellectuelle, que le docteur solennel les groupe en un faisceau unique et proclame qu'elles plongent leurs racines dans un fonds commun. Si les activités végétative et sensible de l'homme avaient trouvé leur principe dans la forme de mixtion, œuvre des générateurs, un intervalle les aurait séparées de l'âme raisonnable; et cet intervalle aurait coupé les relations de mutuelle dépendance que l'observation révèle dans les phénomènes de la vie psychique.

Faut-il un aveu plus explicite? La forme de corporéité n'est-elle pas dès lors soustraite à ce commerce intime avec l'*autre* partie de nous-mêmes, puisque ce commerce ne se conçoit pas, « nisi primum omnium earum in radice idem esset »? Une fois de plus, et par une autre voie, nous aboutissons au dédoublement de la personnalité humaine.

Qu'est d'ailleurs cette « forma mixtionis quæ dat esse carnis et ossis et aliarum partium ex quibus fit corpus organicum [1] », après qu'on a soustrait à son activité déterminante même la vie végétative? En deçà, c'est le règne de la matière *inerte*, telle qu'elle apparaît dans le minéral. Mais l'embryon humain n'est pas un amas de chair et d'os inanimés qui, à un moment donné, reçoivent par une intervention surnaturelle la vie la plus élevée dont le monde nous offre l'exemple. Le processus de segmentation cellulaire, qui commence sa marche d'évolution après la fécondation, est déjà un phénomène vital et n'a rien de commun avec les faits du règne inorganique. Telle est d'ailleurs la conception que le XIII[e] siècle se faisait de la génération humaine. Henri l'a ignorée, ou c'est à son insu qu'il s'est laissé prendre en flagrant délit d'illogisme.

[1] *Quodl.* IV, 13, t. I, p. 167, col. 3.

XII.

Il faudrait terminer ici cette étude. Mais comme Henri attache une importance capitale à ses conclusions sur la composition des êtres et de l'homme en particulier [1], force nous est, pour rendre son idée dans sa plénitude, de le suivre quelques instants sur le domaine de la théologie. Les arguments que le docteur solennel emprunte à la science révélée jettent de la lumière sur la portée de ses conclusions philosophiques ; et à ce titre, nous en ferons un exposé sommaire.

La foi catholique enseigne qu'à la mort du Christ, son corps fut enseveli, et qu'il ressuscita le troisième jour. Les forces dissolvantes de la nature n'eurent pas de prise sur le corps divin, selon la parole du Psalmiste : « Non dabis sanctum tuum videre corruptionem. » Le corps de Jésus-Christ, au jour de la résurrection, était identiquement le même (*numero*) que celui qui fut détaché de la croix [2]. Ce fait, miraculeux en lui-même [3], soulève un problème de philosophie : quel est le cours normal des choses; en quoi cette conservation du corps divin y vient-elle déroger? Henri croit pouvoir l'expliquer, grâce à sa théorie du médiateur plastique.

Quand l'homme meurt, l'âme raisonnable se retire et la

[1] Les études de cosmologie absorbent une grande part de l'activité scientifique des scolastiques. Nous ne comprenons pas certains historiens récents de la philosophie scolastique, qui, comme Gonzalez (*Histoire de la philosophie*), comparent Henri de Gand à Thomas d'Aquin et ne songent pas à signaler la différence caractéristique qui sépare les deux docteurs en cette matière.

[2] *Quodl.* II, 2, p. 48, col. 4. « ... Oportet firma fide tenere, quod verum corpus idem numero omnino quod vivum pendebat in cruce, mortuum jacebat in sepulcro... »

[3] *Quodl.* II, 3, p. 50, col. 1. « In hac quæstione plus docet nos fides quam rerum natura, quia si et natura rei eadem esset numero caro vivi et mortui, hoc est ponendum in aliis hominibus. »

matière première existe sous la détermination libre et indépendante du médiateur plastique. Ainsi s'explique la cohésion du cadavre dans les premiers temps qui suivent la mort. « Separatio... animæ a corpore non omnino corrumpit corpus, neque annihilat rationem corporeitatis in ipso... Mors igitur corporis proprie est privatio vitæ, quæ non privat totum esse corporis, sed omnino privat totum esse animæ quod ei anima per sui præsentiam tribuit [1]. » Dès l'instant où la désagrégation s'empare du corps inanimé de l'homme, la forme de corporéité disparaît à son tour; elle a achevé son œuvre. Égaré par une fausse conception, assez commune à cette époque, Henri enseigne qu'une forme nouvelle prend sa place, jusqu'au moment où sonne l'heure de la corruption définitive [2].

Tel est le cours normal des choses. Il n'en fut pas ainsi pour le Christ. La *forma mixtionis* resta incorruptible dans le corps divin, et quand l'âme vint s'unir à lui, trois jours après la mort, elle le trouva identique à lui-même. Le fils de Dieu revêtit, en sortant du tombeau, la même nature humaine qu'il avait assumée pendant sa vie sur la terre.

Cette explication de l'identité du corps de Jésus-Christ appar-

[1] *Quodl.* III, 8, t. I, p. 94, col. 2.

[2] « Idcirco naturaliter in omnibus aliis hominibus, in separatione animæ, forma naturalis præcedens intellectum in humano corpore corrumpitur usque in potentia primæ materiæ et forma contraria putredinis disponens ad finalem corruptionem introducitur, ut in aliis non sit idem corpus numero vivum et mortuum... etc. » *Quodl.* III, 8, t. I, p. 94, col. 2 *in fine* et col. 3.

On peut fort bien souscrire à la théorie de l'union substantielle sans admettre ces exagérations dont Henri et d'autres nous donnent l'exemple. En réalité, le cadavre est un agrégat de corps plus ou moins complexes, auxquels nous *prêtons* une unité pour les grouper sous une désignation commune. Cet agrégat ne demande aucun principe d'unité réelle; ces corps sont des déchets de la matière vivante, et leur décomposition chimique ne s'explique pas autrement que les autres transformations substantielles de la nature.

tient au répertoire des questions favorites : c'est un sujet sur lequel le docteur solennel est intarissable [1].

Jamais il n'oublie de citer cet « argumentum theologicum » en regard de celui qu'il appelle « a priori », « ex actione naturæ [2] ». Les exigences de la foi ont sans contredit pesé sur sa doctrine philosophique de la multiplicité des formes substantielles dans l'homme.

XIII.

Après avoir étudié la fonction que la forme de corporéité remplit dans la résurrection de l'Homme-Dieu, Henri se demande à quel titre ce rouage intermédiaire intervient dans la résurrection des autres hommes.

D'après la doctrine des grands scolastiques, une exigence naturelle réclame de la toute-puissance divine la régénération finale du composé humain. Leur argument capital est basé sur le mode d'exercice de nos facultés supérieures. Puisque le déploiement *normal* de l'activité intellectuelle demande le concours de l'organisme et que l'entendement ne forme ses idées que par l'intermédiaire des connaissances sensibles, les scolastiques en concluent que l'âme, isolée du corps, se trouve dans un état d'infériorité relative, incompatible avec les exigences du bonheur et de la fin suprême [3].

Voilà, dit le docteur solennel, ce qui explique l'horreur instinctive que nous avons de la mort : « ... in quadam amicitia anima conjungitur corpori secundum quam amicitiam nemo carnem suam odio habuit sed nutrit et fovet [4] ». Le corps de l'homme est donc loin d'être pour Henri, comme pour Platon,

[1] Nous en citons pour preuve l'interminable *Quodl.* X, 5, où il en traite *ex professo* durant vingt pages in-folio. — Cf. sur le même sujet *Quodl.* III, 6; II, 2; II, 3; III, 8; X, 5; XII, 12; *S. Theol.*, XV, p. 538, n° 7.

[2] *Quodl.* IV, 13, t. I, p. 167, col. 4.

[3] Henri développe cette idée dans le *Quodl.* VII, 13.

[4] *Quodl.* III, 15, t. I, p. 117, col. 2.

une prison dans laquelle l'âme gémit au souvenir de son indépendance passée.

Si Henri ne se donne pas grand'peine pour démontrer le caractère naturel de la résurrection, auquel il souscrit sans réserve, il est fort préoccupé au contraire du *mode* suivant lequel cette régénération serait possible. Le médiateur plastique lui suscite ici de nouveaux embarras, et il ne se fait pas faute de les mettre en relief. Écoutez-le : Pour qu'un homme ressuscite, dit-il, il faut qu'il récupère l'être perdu et que le nouvel individu soit numériquement identique à celui qui vivait avant la mort, « ex hoc ... dicitur fieri ejus quod cecidit resurrectio, quod idem esse quod primum habuit ei restituatur [1] ». « Non est resurrectio nisi ejusdem secundum numerum [2]. » Pour cela, il faut sans conteste que *la même* âme vienne informer le *même corps*.

Or, je comprends fort bien, continue-t-il, que l'âme n'ait changé en rien, puisqu'elle est immatérielle. Mais en est-il ainsi du corps? Pour que celui-ci réapparaisse dans l'ordre des êtres réels, une série de transformations nouvelles doivent faire évoluer la matière première et lui conférer un état de corporéité susceptible de recevoir la détermination vitale du principe intellectif. Sans doute, comme l'observe Henri, par l'action d'agents *de même espèce* peut naître un corps *de même espèce;* mais ce corps sera *numériquement distinct* du premier, comme les transmutations qui donnent naissance à l'un et à l'autre. Ainsi, si la matière première est restée identique, il n'en est pas de même du principe qui viendra l'intégrer, et par conséquent du composé qui résultera de cette nouvelle union.

Henri le reconnaît à bon droit, la difficulté n'existe pas dans la doctrine thomiste. Il est vrai que le jeu des forces naturelles imprime à la matière première une évolution *numériquement* différente de celle qui élabora le corps à sa première

[1] *Quodl.* VII, 16, t. I, p. 407, col. 4.
[2] *Ibid.*, col. 3.

formation. Mais qu'importe, puisque, pour saint Thomas, ces déterminations sont appelées à disparaître au moment de l'infusion de l'âme spirituelle? La formation du nouvel être est différente de celle qui provoqua sa première existence; mais à la fin de l'opération productrice, l'individu se retrouve identique à lui-même. « Idem enim numero manens mutatur secundum tempora, secundum diversa accidentia [1]. »

Quiconque admet dans l'homme la présence d'un médiateur plastique, altère l'identité du ressuscité. Henri ne trouve d'autre moyen de sortir de l'impasse que de faire appel à une intervention surnaturelle. Si le travail transformateur de la nature est incapable d'évoquer à l'existence un principe disparu, cela n'est pas impossible à un agent surnaturel; car celui-ci agit sans transformation substantielle : « quia non agit aliqua transmutatione ». Mais c'est là une création! – Soit, répond Henri : la puissance de Dieu reste debout, et rien n'empêche qu'il ne tire du néant les causes secondes qui sont les instruments de son œuvre [2].

Nous venons d'étudier avec Henri les principes fondamentaux de la cosmologie scolastique et leur application à la psychologie. Après avoir défini sa doctrine sur l'union substantielle de l'âme et du corps, nous suivrons le docteur solennel dans ses théories sur les actes et les facultés de l'âme. Nous étudierons d'abord les opérations cognitives, une des matières les plus intéressantes de sa psychologie.

[1] *Quodl.* VII, 16, t. I, p. 408, col. 1. Voici en quels termes il y parle de la théorie thomiste : « Cum anima manet eadem numero quæ prius, et similiter materia, et quantum est ex parte Dei, perfecta manet potentia animam semel separatam eidem posse conjungere materiæ, quæ omnes easdem dispositiones materiales et corporales secum adducat, quæ prius erant corruptæ, quæ etsi non essent eædem numero, cum tamen sint accidentales, nihilominus esset vera et perfecta resurrectio existente eodem substantialiter, quod primo cecidit, et quod postea resurrexit. Idem enim numero manens, mutatur secundum tempora, secundum diversa accidentia. »

[2] Nous avons résumé ici tout le *Quodl.* VII, 16.

§ 3. — *Le fonctionnement psychique de la sensation et de la pensée.*

« ... ejus immutatio est ab intelligibili sibi præsente, et hoc non mediante aliqua specie ab illo impressa intellectui, sed ab ipso intelligibili immediate. In quo differt... immutatio quæ fit in intellectu ab illa quæ fit in sensu. »
Quodl. XI, 5, t. II, p. 196, col. 1.

Sommaire : I. Union du sujet et de l'objet dans l'acte de connaissance. La théorie des espèces intentionnelles. — II. Mécanisme de la sensation : théorie de la diffusion des espèces à travers l'espace jusqu'à l'organe sensoriel. Insuffisance de l'analyse que donne Henri de l'impression sensible. — III. La sensation, passive dans sa détermination, est active dans sa perfection dernière. — IV. Sensations consciente et inconsciente. — V. La mémorative et l'imagination reproductrice. — VI. La génération de la pensée d'après la théorie commune des scolastiques. — VII. Difficulté du problème. — VIII. Solution donnée par saint Thomas. — IX. Théorie de Henri de Gand : il rejette toute espèce intelligible. — X. Premier argument : l'espèce intelligible est un rouage inutile. — XI. La doctrine de Henri de Gand sur le travail abstractif confirmant cette manière de voir. — XII. Critique de cette théorie. Concordance du raisonnement de Henri avec le principe de la distinction virtuelle entre les diverses facultés de l'âme. — XIII. Deuxième argument : impossibilité d'admettre qu'une essence universelle engendre un substitut dans l'intelligence. — XIV. Portée générale de ce second argument. — XV. Critique générale de la théorie des espèces. — XVI. Notes sur la terminologie de Henri de Gand. — XVII. En quel sens l'entendement est actif. Erreur de Werner. — XVIII. La mémoire intellectuelle et l'*habitus scientialis*. Différence avec la mémoire sensible. — XIX. Influence de saint Augustin. La connaissance de l'âme par elle-même.

I.

A la base de son idéologie, Henri de Gand inscrit le principe aristotélico-scolastique de l'opposition des concepts universels et des connaissances sensibles. L'objet perçu par le sens est déterminé dans ses attributs, et son existence est contingente. C'est *cet* homme que nous voyons, dans un ensemble précis de propriétés qui lui appartiennent à l'exclusion de tout

autre. Au contraire, les connaissances intellectuelles, dont la conscience atteste la présence en nous, nous représentent les choses indépendamment de leurs conditions individuelles et de leur réalisation actuelle. Nous concevons *l*'homme abstrait, universel [1].

Cette théorie soulève immédiatement le problème de la formation des connaissances sensibles et des idées universelles. Quelle est l'origine de la sensation et de la pensée?

Cette importante question d'idéologie n'avait reçu, dans les premiers siècles de l'âge scolastique, que des solutions ébauchées. Des personnages illustres, tels qu'Anselme de Cantorbery, lui consacrent à peine quelques pages timides. Les scolastiques n'en ont apprécié toute la portée qu'à partir du jour où ils ont eu connaissance du *Traité de l'âme*. C'est le XIIIe siècle qui a le mieux posé et résolu le problème. Plus tard, lorsque l'ultra-réalisme eut compliqué de ses abstractions le mécanisme de la connaissance, les nominalistes raillèrent plaisamment tous ces prétendus rouages psychiques et confondirent dans une commune critique les fines analyses des grands maîtres et les exagérations de leurs successeurs.

L'acte de connaître exige le concours du sujet connaissant et de l'objet connu ; il ne s'explique pas sans une certaine union de l'un et de l'autre. Comment concevoir cette union ? La faculté cognitive s'extériorise-t-elle pour s'appliquer aux choses du dehors? Assurément non. Ou bien les objets mêmes viennent-ils, en tout ou en partie, et tels qu'ils existent dans la réalité concrète, s'unir à nos facultés de connaître, grâce à une intussusception mystérieuse? Pas davantage. Déjà Aristote a définitivement ruiné l'absurde théorie des images atomiques défendue par Démocrite. La pierre que je vois n'entre pas dans mon œil, nous dit Henri de Gand, et avec lui toute l'École. « Ipsæ quædam res non sunt in anima ut lapis [2]. »

[1] Nous verrons plus loin en quoi les scolastiques distinguent le concept *abstrait* du concept *universel*.

[2] *Quodl.* IV, 7, t. I, page 148, col. 3.

Il n'en est pas moins vrai qu'une impression part de l'objet et vient agir sur nous. Pour interpréter ce fait, les scolastiques font appel à la théorie des *espèces intentionnelles*. Puisque les choses sont en nous de quelque manière, se disent-ils, à côté de leur être physique et réel, ils doivent revêtir, dans celui qui les connaît, une seconde présence, un second être idéal ou intentionnel [1], à la ressemblance du premier, et qui devient en nous principe de connaissance. Cette impression, qui fait fonction de l'objet et qui le reproduit plus ou moins, a reçu le nom de *species*, *forma*. En langage moderne, Taine l'appelle le *substitut* de la chose.

A la suite de ses contemporains, Henri tient que la faculté connaissante devient en quelque sorte *l'image* réelle, le portrait de la chose connue [2]. Henri est imbu de cette idée quand il enseigne que si la chose à connaître se trouvait en nous d'après son être physique, il serait superflu d'exiger un intermédiaire pour opérer l'acte de connaissance. « Le philosophe, dit-il, nous apprend que la chose elle-même doit se trouver dans l'âme ou qu'on doit y trouver son substitut... Là où il se fait que la chose, par son essence même, est contenue dans l'âme ou lui est présente, elle peut bien mieux, à raison de cette présence, déterminer l'intellection, qu'elle ne le pourrait faire par l'intermédiaire d'un substitut [3]. »

Plus tard, le docteur solennel écrira à satiété que dans cette mise en contact direct de l'objet à connaître et du sujet connaissant, l'acte cognitif atteint son maximum de perfection. Ce dernier principe doit avoir singulièrement frappé l'esprit de l'illustre Gantois; il n'a pas peu contribué à l'échafaudage

[1] *Intentio* signifiait connaissance. Dans le même sens, Avicenne parlait d'*intentio prima et secunda*.

[2] *Quodl.* VI, 6, t. I, p. 338, col. 4 et d'autres.

[3] *Quodl.* IV, 7, t. I, p. 148, col. 3. « ..... dicit philosophus quod necesse est quod aut ipsa res sit in anima, aut species ejus..... ubi vero contingit quod res per suam essentiam est in intellectu aut præsens ei, multo melius potest eum ad se intelligendum determinare per suam præsentiam quam per suam speciem informantem. »

de la théorie originale qu'il professe sur le mécanisme de la pensée intellectuelle.

Mais avant d'aller plus loin, il convient de bien s'entendre sur la portée de certains termes scolastiques qui, nous l'avouons, dénotent parfois des conceptions partiellement inexactes. Quelle est l'idée, ou plutôt la représentation imaginative qu'éveille en nous l'expression de *seconde présence?* N'est-ce pas celle d'un second être, semblable au premier par sa figure, la disposition de ses parties? Mais que cette conception semble peu correspondre avec les enseignements contemporains de la physique et de la physiologie! Je vois un arbre. Pour que je l'aperçoive, il faut que la surface de l'arbre, par l'intermédiaire de l'air, mette en branle les bâtonnets et les cônes de la rétine. Quelle ressemblance y a-t-il entre un arbre et la vibration de la partie terminale d'un nerf? Et ce que cette vibration est pour les sens, la *species intelligibilis*, comme nous le verrons, l'est pour l'intelligence. Dès lors, où se trouve, dans une connaissance quelconque, la seconde présence de l'objet à connaître?

La science moderne a donc raison de dire qu'entre l'excitant d'un acte cognitif et l'objet qui le provoque, il n'existe pas de ressemblance *matérielle.* Mais faire un grief aux scolastiques de l'insuffisance des sciences physiologiques de leur temps, serait faire preuve d'étroitesse d'esprit. Il suffit de songer aux nombreuses hypothèses que suggèrent aux chercheurs les découvertes récentes, pour se convaincre que nos arrière-petits-fils ébranleront plus d'une synthèse d'aujourd'hui : seront-ils en droit de railler leurs auteurs? Au reste, il sera toujours vrai que si la faculté cognitive ne devient pas un cliché photographique de la nature extérieure, celle-ci, par son influence, provoque dans le connaisseur l'apparition d'un principe de détermination : les actes de connaissance se trouvent dans un rapport de dépendance réelle avec leurs excitants, et, dans ce sens, ils restent représentatifs [1].

[1] D. Mercier, *La Psychologie* (Louvain, 1892), p. 125 et suivantes.

II.

Henri n'apprend rien de nouveau sur le fonctionnement de la sensation, et ses explications, embarrassées par des métaphores, se ressentent de la fausse conception que nous venons de relever.

Avant d'agir sur l'organe, l'objet extérieur doit influer sur le milieu intermédiaire. « Au sujet de la genèse de la connaissance intellective, remarquons, écrit Henri, que le sensible, prenons la couleur, a tout d'abord un être naturel dans l'objet, et qu'il est en puissance active d'engendrer sa présence idéale et ressemblante dans le milieu, et de là dans l'organe de la vue. Grâce à la lumière, la couleur imprime son image (*species*) dans le milieu contigu ; celle-ci s'engendre sans cesse et s'étend par diffusion, par ce milieu tout entier, jusqu'à l'organe de la vue. L'image est reçue dans l'organe, et c'est par elle que se forme la vision [1] ».

Ailleurs, après avoir remarqué que l'espèce sensible est quelque chose de réel et produit une altération réelle, même dans le milieu, il fait cette réflexion étonnante : « Si celui-ci (le milieu) n'est pas déterminé à sentir, c'est uniquement parce qu'il ne possède pas la puissance sensitive [2]. » Henri assimile à tort l'action mécanique qu'une chose provoque sur

[1] *Quodl.* IV, 21, t. I, p. 200, col. 1. « Notandum circa progressum hunc notitiæ quod sensibile, puta color, primum esse naturale habet in objecto suo et est in potentia activa, ut intentionaliter sibi simile generet in medio, et a medio in organo visus, secundum tamen actum luminis... quo (lumine) præsente color facit speciem impressam in medio sibi contiguo, quæ continue generatur et diffunditur... per totum medium usque ad organum visus, in quo species recipitur ab aere sibi contiguo et formatur per ipsam visio. »

[2] *Quodl.* V, 14, t. 1, p. 261, col. 3. « Quæ tamen forma (species sensibilis) aliquid rei est, et fit secundum aliquam realem alterationem, quæ etiam fit in ipso medio, quod ob hoc solum non potest immutari ad actum sentiendi, quia non est in ipso vis formalis sensitiva. »

les éléments ambiants du monde matériel, à la détermination que cette même chose exerce sur nos sens. Cette détermination, qui aboutira à la réaction du principe sensitif, est reçue dans un sujet vivant, et le contact de l'âme organisante lui communique la nature de son activité. Sous ce rapport, l'ébranlement du milieu extérieur n'est pas semblable à la vibration vitale de la substance nerveuse. L'analyse de Henri est grossière. Saint Thomas d'Aquin avait mieux mis en lumière le rôle du principe organisant, en écrivant : « Ad operationem sensus requiritur *immutatio spiritualis*, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus [1]. »

III.

Nous venons d'étudier la partie affective du phénomène : le sujet sentant subit une influence. Quand l'ébranlement de la substance nerveuse retentit dans la faculté sensitive, celle-ci pose son acte sous l'empire de cette excitation. C'est la seconde face du problème.

L'École donnait le nom d'*espèce impresse* à l'impression organique subie par le sujet sous l'activité des choses extérieures, et appelait *espèce expresse* la réaction de l'être dans l'acte final de la sensation. Ce double processus physique ne correspond pas à un double acte total, comme d'aucuns l'ont insinué, pour mettre la doctrine de l'École aux prises avec les témoignages contraires du sens intime. Il n'y a ici qu'un phénomène unique, la *perception*, dans lequel nous distinguons deux phases logiques : action de l'objet extérieur, réaction du principe sentant. Au fond, ces termes du moyen âge traduisent une pensée exacte : la connaissance sensible n'est passive que dans sa détermination, elle est active dans sa perfection dernière.

[1] *S. Theol.*, p. I, q. 78, a. 3.

IV.

La sensation dont parle Henri est la sensation consciente. Il ne suffit pas d'une impression du dehors pour qu'une sensation naisse en nous. « Si la faculté sensitive ne peut réagir, écrit-il, soit parce qu'elle est assoupie dans le sommeil, soit qu'une faculté supérieure, absorbée dans son opération, vient à la détourner de son acte, soit que la faculté sensitive répond à une autre excitation, dans tous ces cas il n'y a pas sensation [1]. »

Aujourd'hui beaucoup de psychologues diraient qu'il peut y avoir sensation, mais sensation *inconsciente*. Nous n'avons rencontré aucune distinction de cette nature chez le docteur solennel. Pour lui, le seuil de la sensation brute, inconsciente, est identique au seuil de la *perception* (sensation consciente). Dès qu'agit la faculté sensitive, le sens intime en est informé. Sans prétendre que tout soit vrai dans la thèse de Henri, ne semble-t-il pas qu'il doit y avoir des excitations si faibles que la faculté sensible ne puisse y répondre. Rien ne peut démontrer avec certitude que la partie affective de la sensation suscite toujours une réaction inconsciente du principe sensitif. Cette idée, Henri l'a mise en relief, et peut-être conviendrait-il d'en tenir un plus grand compte dans l'étude des sensations inconscientes.

V.

Sans sensation, pas d'idée correspondante. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerat in sensu.* Mais les choses auxquelles s'applique la pensée ne sont pas toujours présentes au même instant par les sensations qu'elles peuvent provoquer. Nous

[1] « Si tamen vis sensitiva sit impedita, quia ligata ut in sommo, vel detractata per aliam virtutem superiorem operi suo multum intentam, vel quia est circa aliud intenta nullo modo fit sensatio. » *Quodl.* XI, 5, t. II, p. 195, col. 4.

avons l'idée de cheval sans voir un cheval réel devant nous; bien plus, nous pouvons penser des êtres que nos sens n'ont jamais rencontrés. C'est dire qu'entre l'acte intellectuel et la sensation il y a place pour un rouage intermédiaire.

Reprenons l'analyse que Henri nous donne de la connaissance. Après avoir remarqué que l'espèce impresse engendre la vision, il ajoute : « Et abhinc generatur in vi memorativa, quæ est specierum retentiva, et ab illa in vi imaginativa, quæ, speciei illius informatione, actu imaginandi percipit idem particulare secundum rationem particularis, ut absens [1]. »

La *mémorative* de Henri de Gand présente cette particularité qu'elle a pour fonction unique de garder la trace laissée derrière elle par une sensation évanouie, ce que Taine appelle avec bonheur le *résidu* de la perception. Les actes posés par cette faculté sont inconscients ; car, au moment précis où la sensation ressuscitera dans la vie psychique, apparaît une puissance nouvelle, mise en branle par l'action de cette détermination sommeillante : c'est l'*imagination reproductrice,* à laquelle nous réservons d'habitude le nom de mémoire sensitive [2].

Nous nous représentons aujourd'hui une scène à laquelle nous avons assisté hier. Il faut donc, bien que nous n'en ayons aucune conscience, que pendant l'intervalle de la perception première et de l'acte de reproduction, nous ayons conservé, comme un cliché, la détermination qui provoquera l'apparition de l'image dans le champ de la conscience. Henri de Gand et les scolastiques ne prétendent pas autre chose en enseignant que l'espèce impresse est gardée dans la *vis memorativa*

[1] *Quodl.* IV, 21, t. I, p. 200, col. 1.

[2] Chez les scolastiques, on donnait au terme *imagination* une extension plus grande que celle qu'on lui accorde aujourd'hui. Imaginer, pour nous, c'est avant tout construire d'après les inspirations du caprice et de la fantaisie ; c'est combiner des images vieilles d'après des associations nouvelles. Au moyen âge, l'imagination était en outre la puissance qui conserve les images, et aussi celle qui les reproduit simplement sans altérer leur juxtaposition.

et qu'elle informe l'imagination dans son acte reproductif. Cet acte reproductif prend le nom de *phantasma*, et la faculté elle-même s'appelle indifféremment *imaginatio* ou *phantasia* [1].

VI.

En cette étude analytique du procédé de la connaissance humaine, nous en sommes arrivés à la genèse de l'acte cognitif par excellence : l'idée intellectuelle.

Comment franchissons-nous l'intervalle qui sépare l'individuel de l'universel, le périssable de l'impérissable? Nous touchons ici à l'une des plus graves préoccupations de toute philosophie spiritualiste.

Rien de plus intéressant que d'étudier comment les docteurs du moyen âge ont résolu le problème du passage de la sensation à la pensée.

Écoutons saint Thomas d'Aquin, le plus grand docteur de l'École et son interprète le plus autorisé.

L'intelligence est une puissance passive (intellect possible, νοῦς δυναμικὸς) [2] : à supposer réunies toutes les conditions *extrinsèques* de son activité, elle est impuissante à agir par elle-même, si elle ne reçoit d'ailleurs une détermination qui complète *intrinsèquement* ses puissances naturelles [3].

[1] Ce mécanisme est exposé à diverses reprises. Voir, par exemple, *Quodl.* V, 14, t. I, p. 262, col 1.

[2] Henri dira de même : « Sciendum est quod intellectus de se nudus est sicut tabula complanata. » *Quodl.* IV, 8, t. I, p. 52, col. 3.

[3] C'est bien là, croyons-nous, la notion de la puissance *passive* qui joue un si grand rôle dans la philosophie scolastique. La puissance *active*, au contraire, est celle qui exerce son activité d'elle-même (qui passe de la puissance à l'acte) dès que les conditions extérieures sont réunies et cela sans exiger le concours d'aucune force autre qu'elle-même. — Voir S. Thomas, *QQ. disp. de veritate*, q. XVI, a. 1 ad 13m. — Cf. Mercier, *Logique et notions d'Ontologie* (Louvain, 1894), p. 169.

Et comment obtenir cette détermination? Par le concours d'une double cause : de l'image sensible (phantasma) présente dans l'imagination, et d'une force d'abstraction spéciale, appelée intellect actif ou agent (νοῦς ποιητικὸς), capable de s'emparer de cette image, et, pour parler un langage traditionnel, capable de dépouiller de ses caractères d'individuation l'essence qu'elle contient.

Docteurs chrétiens et philosophes arabes, jusqu'ici tous marchent la main dans la main ; au delà, les dissensions se font jour. Dans le camp catholique, on combat avec véhémence la thèse de l'unité de l'intellect agent, défendue par l'école d'Averroès. Déjà au siècle de Henri de Gand de belles intelligences se laissaient fasciner par cette doctrine dangereuse qui, aux XIV[e] et XV[e] siècles, devait recueillir tant de suffrages. Dans plus d'un passage des *Quodlibet* [1], Henri attaque le philosophe arabe. Comme celui-ci se réclame d'Aristote, il discute ses arguments de texte, et, tout en avouant que les écrits du stagyrite laissent quelque doute à ce sujet, il opine que le maître n'a jamais soutenu la doctrine d'Averroès [2].

Saint Thomas comme Duns Scot, Henri de Gand comme saint Bonaventure sont d'accord sur la nécessité d'admettre dans le processus de la pensée, l'intervention de l'intellect agent du phantasma et de l'intellect possible. Mais dès qu'il s'agit de préciser le rôle respectif de ces trois facteurs, chacun apporte sa façon de voir et prétend l'étayer d'arguments décisifs. On verra combien les points de vue se précisent et comment les attaques surgissent entre controversistes partis d'un commun point initial.

Dans cette joute, Henri fut seul de son avis. Il nous faut entrer plus avant dans cette délicate question, car son système est original, et nous ne sachions pas que jusqu'ici il ait été exposé dans son ensemble.

[1] *Quodl.* III, 15; VIII, 12.

[2] « Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi quod intellectus sit unus numero an contrarium possit demonstrari. » *Quodl.* IX, 14.

VII.

Essayons de préciser la difficulté à résoudre.

C'est l'action combinée de l'image sensible et de l'intellect actif qui détermine l'acte cognitif de l'entendement.

Or, l'image sensible est une force matérielle, résidant dans une faculté organique; physiologiquement, elle répond à un état déterminé de la substance nerveuse. Sa causalité sera donc de même nature, c'est-à-dire matérielle. Dès lors, comment l'image peut-elle concourir à la production d'un effet spirituel? C'est un apophtegme que l'on rencontre à chaque page, sous la plume des scolastiques, que rien de matériel ne peut agir sur le spirituel.

Et d'autre part, qu'on y prenne garde, refuser à l'élément matériel une influence déterminante dans le processus intellectif, c'est se heurter à des principes fondamentaux de l'idéologie scolastique, et se mettre en contradiction avec les faits. Si, indépendamment d'une représentation sensible, l'entendement pouvait s'imprimer à lui-même ce branle initial, qui doit avoir pour terme un acte de connaissance, pourquoi ne pourrait-il pas dès l'abord et toujours engendrer, en les tirant de son propre fonds, les principes de tous les concepts[1] ? Comme il n'y a pas de limites au nombre d'objets que nous pouvons connaître, l'intelligence humaine dépasserait alors en perfection tout être fini.

Et il ne suffit pas d'une dépendance quelconque de la pensée vis-à-vis de l'image matérielle. Ce n'est pas assez de dire que l'intervention de celle-ci est une *condition* de l'activité intellectuelle. Bien qu'alors sa présence fût nécessaire, elle n'aurait pas une influence directe sur l'apparition de l'effet, ce qui constitue le caractère propre de la *causalité*. L'intelligence serait une force complète par elle-même; elle prendrait ses déterminations dans le phantasma, et la pensée ne serait autre chose

[1] Cf. Suarez, *De anima,* lib. IV, cap. II, n° 4.

que cette prise de possession. — Cette théorie ébranlerait, ce semble, l'objectivité de nos concepts. A moins d'assigner, comme bases de la certitude, une sorte d'harmonie préétablie, quelle garantie aurions-nous que l'idée d'une chose serait la représentation fidèle de cette chose? Quelle confiance pourrait-on accorder à la valeur représentative d'un concept que l'entendement formerait par le jeu exclusif de ses puissances subjectives? L'idée intellectuelle est la ressemblance de la chose à connaître, parce que cette chose elle-même, par l'intermédiaire du phantasma, constitue la mesure de cette ressemblance. Voilà pourquoi l'image sensible fait que la pensée est ce qu'elle est (*causa essendi*), et exerce sur elle une influence causale.

Cependant comment l'image sensible exerce-t-elle cette influence causale sur la pensée spirituelle? Son caractère matériel n'y fait-il point obstacle? Au contact de la force abstractive, qui le purifie et le dépouille de ses caractères individuels, le phantasma éprouve-t-il un changement de nature qui lui permet d'agir sur l'entendement?

Ici surgit un nouvel écueil. Dire que la représentation sensible est en quelque sorte *spiritualisée* par l'abstraction, c'est admettre qu'une faculté matérielle (l'imagination) peut devenir le siège d'une modification supramatérielle (le phantasma spiritualisé); c'est aussi renverser la différence essentielle entre l'esprit et la matière et tomber en plein dans la thèse matérialiste. *Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*, s'écrie Cajetan [1]. Et pour dissiper de funestes confusions, Bannez ajoute : L'agent qui se sert d'un instrument ne fait qu'appliquer l'activité de celui-ci à un but préconçu, sans changer la nature de cette activité. La main qui écrit ne communique pas à la plume qu'elle dirige une vertu qui dépasse les lois de la matière; de même la représentation sensible ne reçoit de l'intellect agent aucune disposition supramatérielle. La force abstractive fait concourir l'effet naturel de l'élément sensible à

[1] CAJETAN *in P. I.*, q. 85, a. 1 ad 4^{m}.

la production de la pensée, sans provoquer un changement dans son être [1].

En résumé, voici l'impasse : l'image sensible concourt à déterminer l'apparition de la pensée. Dès lors, ne faut-il pas, ou bien qu'une force matérielle (le phantasma) contribue à produire un résultat spirituel (la détermination qui fera agir l'entendement) et qu'un effet puisse dépasser la vertu de sa cause; ou bien que le phantasma matériel, grâce à l'intellect agent, puisse se spiritualiser et devenir le siège d'une modification dépassant la perfection de sa nature?

C'est cette seconde alternative qui s'impose, croyons-nous, dans le système idéologique du docteur solennel. Sa solution diffère profondément de celles de ses collègues à l'Université de Paris. Mais avant de l'exposer, et pour la mieux comprendre, nous rappellerons brièvement la réponse que donne saint Thomas à la difficulté signalée.

VIII.

Que faut-il entendre par l'abstraction?

Abstraire, dans son sens étymologique, signifie : séparer (*abs-trahere*); dans un sens plus spécial : considérer à part. Les scolastiques disent communément que l'intellect agent abstrait l'essence des choses individuelles, en ce qu'il *considère* dans l'individu une chose sans l'autre : l'essence ou la quiddité (*quod quid est*), à part des caractères qu'elle revêt dans sa réalisation concrète.

Pour expliquer l'abstraction, Aristote dit que l'intellect agent se rapporte aux *phantasmata,* comme la lumière se rapporte aux

[1] Bannez *in P. I.*, q. 79, a. 3. — Cf. J. Kleutgen, *Beilage zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit.* Münster, 1875. Drittes Heft, II°.

couleurs. Cette comparaison, unanimement reprise au moyen âge, a beaucoup nui à la précision des idées. Henri de Gand ne parle jamais de l'abstraction sans la rappeler dans tous ses détails, et sa prolixité en cette matière est douloureuse au lecteur [1].

De même que dans la vision, dit-il, la lumière est nécessaire pour éclairer l'objet coloré et l'espace qui le sépare de l'œil, de même l'intellect agent doit diriger sa clarté sur l'image sensible (*conversio ad phantasmata*) et, grâce à cette illumination (*illuminare phantasmata*), éclairer l'essence spirituelle, en laissant dans l'ombre les notes concrètes et particulières (*facere phantasmata intelligibilia actu, abstrahere phantasmata a conditionibus particularibus*). Henri dira, non sans bizarrerie : mettre au séquestre les conditions particulières sous lesquelles se présente l'essence dans le phantasma, *sequestratio conditionum particularium* [2]. Telle est la formule-type dont il s'agit de découvrir le sens.

Pour saint Thomas d'Aquin, cette illumination dont nous venons de parler n'est que le *préliminaire* de l'abstraction. Elle consiste dans l'union de l'image sensible et de la force spirituelle : l'intellect agent s'empare de la représentation imaginative comme un artiste saisit un instrument pour le faire servir à ses fins (*actio in phantasmata quæ præcedit abstractionem*).

Alors, mais alors seulement, l'intellect agent, en vertu de sa puissance abstractive, engendre une détermination spirituelle de l'objet à concevoir. L'entendement reçoit cette détermination en elle-même et réagit spontanément dans l'acte immanent que nous appelons connaissance.

Nous voyons réapparaître ici le mécanisme des espèces intentionnelles que nous avons rencontré en étudiant la connaissance sensible. Puisque l'image ne peut, par ses seules forces, engendrer la pensée, et que l'entendement, obéissant aux lois

[1] Voir, par exemple, *Quodl.* IV, 21.
[2] *Quodl.* XIV, 6, t. II, p. 350, col. 1.

qui régissent les forces passives, ne se met en branle que sous l'influx de son objet, il faut admettre la nécessité d'une détermination spirituelle (*species intelligibilis*). Et pour désigner le double processus logique de l'action et de la réaction, les scolastiques emploient les termes de *species impressa et expressa*.

Résumons-nous et concluons : d'après saint Thomas, le phantasma reste matériel. Son action suit la loi de sa nature, car la *species intelligibilis* qui détermine l'entendement est *numériquement différente* de l'image sensible [1]. Celle-ci cependant reste cause instrumentale dans la production de l'espèce intelligible, et ainsi se trouve sauvegardée l'origine expérimentale de nos idées.

On dira peut-être : Si dans cette explication le phantasma garde sa nature matérielle, il n'en est pas moins vrai que l'effet à la production duquel il concourt, est d'une nature supérieure à la matière. Dès lors, le thomisme ne se heurte-t-il pas aux difficultés mêmes qu'il veut éviter? L'objection est réelle et n'a pu échapper au regard pénétrant du docteur angélique.

D'après des rapporteurs fidèles de la doctrine thomiste, il résulterait des déclarations du maître que le phantasma peut agir sur la faculté intellectuelle, non en vertu de sa force propre, mais grâce à l'habilitation préparatoire communiquée par l'intellect agent. *Phantasma potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis*. Ce n'est plus l'agent matériel *comme tel*, mais ce même agent mis au service d'une puissance d'ordre supérieur et sous la dépendance de celle-ci [2].

[1] Cette remarque est capitale. « Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua numero forma quod prius fuit in phantasmatibus postmodum fiat in intellectu possibili, etc... » S. THOMAS, *S. Theol.*, 1, q. 85, a. 1.

[2] A l'appui de cette explication, le savant Kleutgen, qui comprend si bien l'esprit de l'École, fait une remarque d'une grande profondeur : L'homme, dit-il, ne contient pas que sa nature propre. C'est le privilège des êtres connaissants d'engendrer en leur sein une reproduction idéale

Ces explications, nous le savons bien, ne dissipent pas toutes les difficultés. Dans toute philosophie, l'élaboration de la pensée est un mystère. N'est-ce pas en désespoir de cause que Platon, pour la pénétrer, fait appel à cette étrange doctrine de la réminiscence et de la migration des âmes? Quand les plus puissants génies se sont épuisés en efforts stériles pour résoudre un problème, tout essai d'explication sérieuse, si imparfaite soit-elle, est digne de considération. La théorie scolastique n'est ni exempte de faiblesses ni pleinement lucide; au moins elle présente l'incontestable avantage d'aller droit au point difficile.

IX.

Huet, un des historiens de Henri de Gand, est très discret sur le point de doctrine qui nous occupe. « Il semble même, écrit-il, que sur cette question, la principale différence entre Henri de Gand et saint Thomas consiste dans le degré d'activité accordé à l'intelligence. Henri de Gand dit que les espèces intelligibles sont extraites et formées par l'intelligence... tandis que saint Thomas les regarde simplement comme imprimées dans l'intelligence... [1] ».

des natures qui leur sont étrangères. Dès lors, les choses du dehors, elles aussi, outre la faculté qu'elles ont de se conserver, ont la propriété de communiquer à d'autres leur être idéal ou intentionnel. Cette activité, par laquelle les choses déterminent dans l'être connaissant leur assimilation cognitive, n'est-elle pas bien différente d'une manifestation quelconque d'ordre matériel? — Ajoutez que chez l'homme la sensibilité est plus parfaite que dans n'importe quel autre être organisé, qu'elle plonge ses racines dans ce fonds commun de la personnalité, où elle se rencontre avec la faculté intellective: n'entrevoit-on pas que le phantasma matériel peut, en concours avec la force abstractive et tout en gardant sa nature, engendrer une détermination spirituelle dans l'entendement? (KLEUTGEN, *Op. cit.* Drittes Heft, p. 35.)

[1] HUET, *Recherches*, etc., p. 135. — LAJARD (*Histoire littéraire de France,* t. XX, p. 181) reproduit Huet sur ce point.

Cette interprétation de la doctrine thomiste fait songer aux erreurs plaisantes accréditées au XIV[e] et au XV[e] siècle sur l'entité des espèces intentionnelles [1].

M. Huet n'est pas plus heureux en disant que chez Henri de Gand « la species intelligible est expresse, formée et abstraite par l'intelligence ». Cela est si peu vrai que Henri de Gand, comme nous le montrerons, n'*admet aucune espèce intelligible*, dans le sens que la tradition scientifique a attaché à ce terme. Précurseur des Durand, des Occam, mais pour de tout autres motifs, il rejette comme encombrant et impossible, ce rouage intermédiaire entre le phantasma et l'entendement. C'est le point original de sa doctrine sur le mécanisme de la pensée.

X.

Cédons-lui la parole : « Sans doute, dit-il, pour produire l'acte intellectif, il faut autre chose que l'entendement et la présence de l'objet,... mais cette chose n'est pas une espèce imprimée dans l'intelligence (*species impressa intellectui*), semblable en quelque sorte à celle qui détermine l'organe de la vue et est nécessaire à l'acte de vision. Dans la faculté appréhensive sensible, il faut un substitut de l'objet; car, d'une part, l'objet lui-même ne peut se joindre à la force sensitive existant dans l'organe; et d'autre part, il faut que le sujet, subissant une influence, soit uni à l'agent qui est le principe immédiat de cette influence (*et proximum agens debet esse simul cum patiente*). Voilà pourquoi il faut dans l'organe un substitut qui réalise l'union de la faculté sensible et de l'objet, et possède, au même titre que cet objet, le pouvoir de déterminer la faculté sensitive existant dans l'organe.

[1] Après ce que nous venons de dire, il est inutile de montrer que, dans la pensée de saint Thomas, *species impressa et expressa* sont deux termes corrélatifs se rapportant à une idée unique. On pourra s'en convaincre en lisant l'opuscule *de Verbo intellectus*.

» Au contraire, dans la faculté appréhensive intellectuelle, il n'est pas nécessaire d'admettre un substitut de l'objet. L'objet, tel qu'il existe dans le phantasma, après le travail d'universalisation que lui a fait subir l'intellect agent, est présent à l'entendement. Il est en union avec lui, car la faculté imaginative, siège des phantasma, et la force intellective se rencontrent dans la même substance indivisible de l'âme; ainsi l'objet, devenu universel, peut agir directement sur l'entendement, sans qu'une espèce quelconque doive être imprimée à l'intelligence [1] ».

Henri de Gand écrivait probablement en 1288, donc vers la fin de sa carrière professorale, les phrases que nous venons de rapporter. Son esprit avait acquis alors toute sa maturité, et il suffit de comparer ce texte avec des conférences antérieures sur le même sujet [2] pour voir combien le temps et la réflexion en avaient facilité l'exposition. Au reste, il revenait pour ainsi dire tous les ans, dans une leçon ou l'autre, tantôt à titre principal, tantôt en manière de parenthèse, sur cette question délicate qui était une des plus vives préoccupations du XIIIe siècle.

Deux années auparavant, il s'était exprimé en termes sem-

[1] *Quodl.* XIII, 11, t. II, p. 309, col. 3. « Quod ergo arguitur... per hoc quod ad actum intellectionis requiritur aliquid aliud quam vis intellectiva et præsentia objecti : dico quod, etsi cum illis duobus ad actum intellectionis requiritur aliquid aliud... non tamen illud est species impressa intellectui, quasi consimilis ei quæ imprimitur organo visus, et necessaria est ad actum videndi : ... in vi sensitiva apprehensiva requiritur species objecti, quia ipsum objectum non potest esse simul cum vi sensitiva existente in organo, et proximum agens debet esse simul cum patiente, et ideo requiritur species sua in organo, qua simul est cum vi sensitiva, quæ habet in se vim objecti ad movendum vim sensitivam in organo existentem.

» In vi autem apprehensiva intellectus, nulla species requiritur de objecto quia ipsum existens in phantasmate factum universale virtute agentis, præsens est et simul cum intellectu, quia vis phantastica in qua sunt phantasmata, et vis intellectiva sunt in eadem substantia animæ indivisibli, propter quod objectum universale immediate potest agere in intellectum, absque specie aliqua intellectui impressa. »

[2] Par exemple, le *Quodl.* IV, 21.

blables dans la cinquième dissertation du onzième *Quodlibet*. Le professeur y précise la part d'activité et de passivité qui revient aux facultés cognitives dans leur acte d'appréhension. Après avoir établi que, pour agir, l'intelligence exige une détermination intrinsèque (ce qu'il appelle une *immutatio*) : « Cette *immutatio*, dit-il, vient de l'intelligible qui lui est présent, et cela non par l'intermédiaire d'une *species impressa* dans l'entendement, mais directement de l'intelligible même. C'est la différence qui distingue la détermination qui se fait dans l'intelligence de celle qu'exige le sens. Et la raison en est que le sensible, ne pouvant être présent par sa substance dans l'organe... il faut qu'il lui soit présent par son substitut... L'intelligible, au contraire, peut très bien être présent à l'intellect humain... or, quand un objet peut être présent par lui-même, il donne le branle (*movet*), bien mieux que ne le ferait son représentant... Voilà pourquoi il ne faut pas de *species* dans l'intelligence [1] ».

On fait mieux les choses par soi-même que par mandataire, se dit le docteur solennel. Or, l'essence intelligible est présente dans le phantasma, c'est-à-dire en nous. Pourquoi dès lors ce rouage inutile de la *species intelligibilis*, qui vient compliquer sans raison le mécanisme de la pensée [2] ? *Non est ponenda pluralitas sine necessitate*.

Aristote, et après lui saint Thomas et Duns Scot sont d'accord pour enseigner que l'image sensible, tout en représentant

[1] *Quodl.* XI, 5, t. II, p. 196, col. 1. « ... ejus immutatio est ab intelligibili sibi præsente, et hoc non mediante aliqua specie ab illo impressa intellectui, sed ab ipso intelligibili immediate. In quo differt secunda immutatio quæ fit in intellectu, ab illa quæ fit in sensu, cujus ratio est, quia sensibile, eo quod non potest, per suam substantiam, esse in organo præsens vi sensitivæ ad ipsam movendam, oportet quod sit ei præsens per suam speciem... Intelligibile autem... bene potest esse præsens intellectui humano... res autem objecta quando præsens potest esse, multo melius movet quam ejus species. . propter hoc, ex parte intellectus non debet poni species, sicut ponitur ex parte sensus. »

[2] Ce raisonnement revient souvent. Outre les textes cités, notons encore le *Quodl.* V, 14, t. I, pp. 261 et 262

les apparences extérieures, contient *de quelque façon* l'essence de la chose. Sinon comment l'intelligence pourrait-elle connaître par l'intermédiaire de cette image ce qui n'existe pas en elle [1] ?

C'est un fait d'expérience que les sens ne perçoivent pas seulement ce qui particularise tel homme déterminé, mais qu'ils saisissent cet homme lui-même particularisé : le son de sa voix, la disposition de ses traits, le toucher de sa main sont intrinsèquement unis à son être, à son activité [2].

Mais enchérissant de beaucoup sur cette idée, Henri de Gand tient que dans le phantasma, *l'essence universelle ou intelligible apparaît en tant qu'universelle (formaliter)*, et telle que l'entendement doit se l'assimiler.

« Intelligibile præsens *sub ratione objecti universalis* vel in phantasmate... immutat... intellectum possibilem [3] ». « Intellectus possibilis, dit-il ailleurs, quoad talem actum habet esse ab ipso universali quod formatum est in phantasia per sequestrationem conditionum particularium [4] ». « Ab universali enim sic existente in phantasmate primo immutatur intellectus [5]. » « Intellectiva autem, quoad intellectum plenum utitur organo ut in quo suum objectum sibi manifestatur [6] ».

[1] Aristote et S. Thomas, *Post. Anal.*, lib. II, cap. XV. « Si autem ita esset quod sensus nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione causaretur in nobis cognitio universalis. »

[2] C'est la doctrine aristotélicienne bien connue de l'objet *direct* et *indirect* des facultés : le phénomène constitue l'objet *direct* de la connaissance sensible ; l'essence, son objet *indirect*.

[3] *Quodl.* XI, 5, t. II, p 196, col. 2. — Gosius commente ce texte en ces termes significatifs : « Intellectus agens... cum habeat denudare phantasmata... *dicitur bene in talibus phantasmatibus operari universale formaliter sumptum, quod est ipsius intellectus possibilis objectum primo motivum.* » Gosius, *Summæ philosophicæ ad mentem Henrici Gandavensis Pars prima logicalis*, art. 2, q. 5. (Romæ, 1641.)

[4] *Quodl.* XIV, 6, t. II, p. 350, col. 1. — Cf. *Quodl.* XI, 6, t. II, p. 199, col. 3.

[5] *Ibid.*

[6] *Quodl.* XI, 6, p. 199, col 3. — Cf. *Quodl.* VIII, 12, t. II, p. 32, col. 2

Terminons ces citations par un passage de la *Somme théologique* qui nous paraît décisif. A propos d'une étude comparative sur le fonctionnement de la sensation et celui de la pensée, « il faut noter cette autre différence, écrit-il, que là (dans la sensation), la couleur et le substitut de la couleur sont réellement distincts (*aliud re*)... Ici, au contraire (dans la pensée), le phantasma particulier et l'espèce qui est le phantasma universel (*species quæ est phantasma universale*), ne sont pas distincts en réalité, tout comme l'essence universelle n'est pas réellement différente de la chose particulière. L'espèce qui constitue le phantasma universel n'est point abstraite du phantasma particulier par un procédé de séparation ou de génération réelle, ou par un procédé de multiplication dans l'intelligence... mais uniquement grâce à une espèce de séparation virtuelle des conditions matérielles et particulières, et grâce à leur séquestration. Par là, le phantasma universalisé a la force de déterminer l'entendement... en tant qu'il est uniquement abstrait et séparé de la matière (*secundum rationem phantasmatis simpliciter et quasi abstracti et separati a materia*)... Pas n'est besoin de quelque autre substitut de la chose universelle, qui viendrait provoquer dans l'intellect la connaissance de cette chose [1] ».

[1] S. *Theol.*, LVIII, q. 2, nº 42. « Secundo autem in hoc est differentia quod ibi aliud est re color et species coloris... Hic vero non aliud est re phantasma particulare, et species quæ est phantasma universale, sicut nec res universalis est alia a re particulari, nec ipsa species, quæ est phantasma universale abstrahitur a phantasmate particulari per modum separationis realis aut generationis, aut multiplicationis in intellectum,... sed solum per quamdam separationem virtualem conditionum materialium et particularium, et illarum sequestrationem ab ipso, qua scilicet habet virtutem immutandi intellectum... secundum rationem phantasmatis simpliciter et quasi abstracti et separati a materia... et hoc ad eliciendum in intellectu actum intellectionis absque omni alia specie rei universalis intellectæ illi inhærente ad intelligendum rem universalem. »

XI.

On peut se convaincre de ces mêmes conclusions en étudiant de plus près la notion que le docteur solennel se fait du travail abstractif. Comme celui-ci se réduit et s'efface!

Nous l'avons dit, dans la théorie thomiste, l'activité principale de l'intellect agent consiste dans la production d'une détermination intellectuelle : l'espèce intelligible. « Constat, dit Suarez, abstractionem non esse actionem distinctam a productione speciei [1]. » L'union avec le phantasma et l'habilitation de celui-ci par la force spirituelle ne sont que préparatoires et secondaires. En bonne logique, Henri de Gand devait supprimer la fonction principale de l'abstraction et ne garder que l'accessoire. C'est ce qu'il fit.

Voilà pourquoi l'illumination de l'image sensible est de sa part l'objet d'une attention exagérée, qui fait naître en abondance les comparaisons monotones et superflues. Écoutez à quoi se borne le rôle de l'intellect actif, d'après un passage où le philosophe gantois en parle *ex professo* : « En résumé, l'intellect actif a deux choses à faire vis-à-vis du phantasma, et deux choses vis-à-vis de l'intellect possible. En effet, quant aux phantasma, d'abord il les rend actuellement intelligibles; secondement, il leur donne la puissance de déterminer l'acte de l'intelligence, grâce à la lumière dont ils sont pour ainsi dire imbus et pénétrés [2]. »

Inutile de multiplier les textes [3]. Le docteur se meut dans

[1] SUAREZ, *De anima*, IV, cap. XI, n° 18.

[2] *Quodl.* XIII, 8, t. II, p. 301, col. 1. « Et in summa facit duo circa phantasmata et duo circa possibilem intellectum. Circa phantasmata enim... primo facit illa esse actu intelligibilia, secundo dat eis vim movendi secundum actum intellectum possibilem, inquantum scilicet sunt quasi imbuta et commixta lumini agentis. »

[3] Très souvent Henri emploie cette expression : « (intellectus agens) phantasma universale a particulari abstrahit et intellectui possibili proponit. » Voir, par exemple, *S. Theol.*, LVIII, q. 2. Cette expression traduit nettement la pensée du docteur solennel.

un cercle restreint, et l'identité des idées ramène l'identité des formules. L'abstraction est mutilée, et décidément Occam semble plus logique quand, après avoir fait le procès aux espèces intelligibles, il biffe de sa psychologie l'intellect agent lui-même qui doit les engendrer [1].

Chez Henri, l'intellect agent subsiste, mais il joue vis-à-vis du phantasma le rôle d'un foyer de lumière : les apparences extérieures sont laissées dans l'ombre, et l'essence apparaît en relief. Alors l'entendement l'aperçoit un peu comme l'œil perçoit dans la nuit un objet sur lequel on dirige les rayons d'un réflecteur. La pensée est réduite à un phénomène de vision, ou, comme disent certains modernes, à un phénomène de sensisme psychique : « Et ideo anima rationalis... debet considerare intentiones quæ sunt in virtute imaginativa, sicut sensus conspicere sensibilia extra [2]. »

XII.

Ces déclarations sont catégoriques. La représentation imaginative telle qu'elle apparaît dans la faculté matérielle est aussi le déterminant qui provoquera dans l'entendement l'assimilation cognitive de l'essence abstraite (*non aliud re*). Henri doit logiquement admettre que pour imprimer à l'entendement la chiquenaude motrice, le phantasma a dû se spiritualiser.

Plus haut nous avons insinué combien il est dangereux de faire de la représentation intellectuelle une réduction de la connaissance sensible [3]. Ajoutons que si l'essence se trouve à

[1] Quoi qu'en dise Zuccolius dans le comm. du *Quodl.* IV, 21, Henri n'a pas été jusqu'à faire des opérations intellectives une seule fonction. Le commentateur a sacrifié les déclarations du maître à la logique de son système.

[2] *Quodl.* IV, 21, t. I, p. 200, col. 2. Plusieurs auteurs plus récents, Cajetan, par exemple, se sont inspirés de la doctrine de Henri sur le rôle de l'intellect agent. (Cajetan, *In Summam*, p. I, q. 79, a. 3.)

[3] Voir plus haut, page 129.

l'état abstrait dans la phantasma, ce n'est pas seulement l'entendement, mais encore l'imagination qui peut concevoir l'immuable et l'universel.

Au début de ses commentaires sur les *Sentences du Lombard*, Duns Scot consacre à la théorie du docteur solennel quelques observations caustiques [1]. L'essence universelle, dit-il, ne peut pas plus apparaître, *comme telle*, dans le phantasma que dans le pied ou dans n'importe quelle autre partie organique : « Quia non plus relucet universale, *ut universale*, in phantasmate, nec in quacumque parte organica quam in pede [2] ». Scot montre fort bien que l'intellect agent ne peut exercer aucune influence dans le phantasma, mais que toute l'activité de la force spirituelle est recueillie par l'entendement [3]. Et si l'intellect agent, continue-t-il, pouvait produire quelque effet dans le phantasma, cet effet serait matériel et n'aurait rien de commun avec l'ordre intelligible.

Ces critiques sont graves et nous ne croyons pas que Henri de Gand puisse les éviter.

Nous tenons d'ailleurs à le reconnaître, l'argument par lequel Henri démontre l'inutilité des espèces intelligibles est en harmonie avec ses principes de métaphysique. Le docteur solennel n'admet pas la distinction réelle (*de re ad rem*) des facultés de l'homme. Pour lui, il n'est d'autre principe immédiat de nos nombreuses activités que la substance même de l'âme, et l'énergie qu'elle déploie prend des noms divers d'après les objets auxquels elle s'applique. Ainsi, pour le philosophe gantois, l'essence telle qu'elle existe dans l'imagination est direc-

[1] Scot, *In l. I Sent.*, dist. III, qq. 4 et 5 (édit. Venise, 1598).

[2] *Ibid.*, q. 4, p. 21, col. 1. — Cf. S. Thomas, *In lib. 2 contra Gent.*, cap. 77 : « Natura... non tamen est in phantasmate *formaliter* secundum suum naturale esse. »

[3] « Intellectus agens est vere activus realiter. Igitur actionis suæ est terminus realis : iste terminus non est in phantasmate, quia phantasma non est receptivum alicujus penitus immaterialis; nec est in intellectu agente. Ergo est in intellectu possibili. » *Ibid.*, col. 4, lettre I.

tement présente à l'entendement, et entre les deux facultés il est superflu de poser un intermédiaire. Sauf quelques points où sa logique faiblit, Henri de Gand reste d'accord avec lui-même. En philosophie, tous les détails exercent les uns sur les autres une intime répercussion; il n'est pas de ceux qui innovent sans tenir compte des perturbations qu'un point de doctrine peut introduire dans un système.

XIII.

L'argument que nous avons exposé montre l'*inutilité* de l'espèce intelligible. Ce n'est pas le seul grief que Henri fait valoir contre les formes intermédiaires de l'entendement. Voici que pour d'autres raisons il nous montre leur *impossibilité.*

« L'intelligible ne doit être présent, pour engendrer la connaissance, qu'en sa qualité d'objet connu... Mais, en tant qu'objet connu, l'intelligible ne peut être dans l'intelligence par l'intermédiaire d'une espèce; car l'objet de l'intelligence revêt un état universel, et une espèce, en s'imprimant (dans une faculté), ne peut représenter un objet que sous sa détermination singulière... Or, l'universel est incapable d'avoir un substitut dans l'intelligence, en tant qu'universel; il le pourrait seulement en tant qu'il a une réalisation déterminée dans un suppôt (substance) particulier. En effet, dans la nature, il ne peut exister en tant qu'universel, mais seulement en tant que concrétisé dans l'individu; et rien n'est capable de déterminer un autre être au moyen d'une espèce qu'à raison de son existence individuelle dans l'ordre de la nature. Ainsi la chose singulière, grâce à son individualité, peut seule imprimer un substitut et celui-ci ne peut jamais représenter l'universel en tant qu'universel [1] ».

[1] *Quodl.* V, 14, t. I. p 259, col. 4. « ... præsentia intelligibilis non requiritur in intelligente ad actum intelligendi, nisi tamquam objecti actu intellecti ex sua præsentia... sed intelligibile per suam speciem non habet esse apud intellectum, ut objectum cognitum, quia non est objectum nisi

Ce texte, dont la traduction embarrassée se ressent forcément du style fatigué et abondant de l'original, demande quelques explications.

Henri nous rappelle la conclusion à laquelle il s'est arrêté dans la question des universaux [1] : dans la nature réelle, il n'y a que des individus. L'universalité comme telle est un produit de notre esprit. En deux mots : les choses n'ont pas une seule et même essence, mais une essence de même espèce.

Dès lors, voici la substance de son raisonnement : toute espèce s'imprime (imprimer est chez Henri le terme consacré) dans la faculté, sous l'influence de l'objet dont il remplit les fonctions. Or, un objet réellement existant dans la nature peut seul provoquer l'apparition de ce principe déterminant. Ainsi l'universel est incapable de se faire représenter par un substitut dans la faculté intellective.

Mais pourquoi donc la chose individuelle, dans son existence physique, peut-elle *seule* « imprimer une espèce » dans la faculté? Henri ne dit rien à ce sujet. Duns Scot, qui l'a repris dans cette argumentation comme dans la précédente, complète sa pensée et donne cette raison que les choses individuelles seules constituent le principe de l'activité : « actiones sunt singularium [2]. »

sub ratione universalis, et species impressiva non potest esse representativa alicujus nisi sub ratione singularis : ... sed nulla species nata est imprimi in intellectu ab universali, secundum quod universale in se, sed solum secundum quod habet esse signatum in supposito particulari, quia secundum se non habet existere in rerum natura, sed solum ut signatum in supposito et *nihil natum est agere impressionem suæ speciei in alio nisi secundum quod habet esse per existentiam in rerum natura*. Sic autem non potest imprimere nisi speciem particularis sub ratione qua particulare est, quod nunquam est representativa universalis sub ratione qua universale est. »

[1] Voir § 5.

[2] « Omnis species sic representat sicut natum est objectum eam imprimere... sed objectum est natum eam imprimere solum sub ratione singularium, quia actiones sunt singularium. » *In l. I sent.*, dist. III, q. IV, p. 20, col. 3, lettre K. — Un des commentateurs de Henri, le Servite

Dans le *Quodlibet* IV, article 21, qui a préoccupé presque tous les historiens de Henri de Gand, au travers d'une terminologie plus bizarre, on voit apparaître la même argumentation, étayée d'une idée nouvelle. Nous résumons : le phantasma, après le travail d'abstraction, ne pourrait avoir un substitut dans l'entendement, car toute *species* est singulière [1]. Si une *species* agissait sur l'intelligence, elle la déterminerait à connaître l'objet dans son *individualité*. Dès lors un autre homme, connaissant par l'intermédiaire d'une *species* numériquement différente, concevrait le même objet sous une autre individualité. Maîtres et élèves ne trouveraient plus le moyen de s'entendre [2].

XIV.

Pour achever de préciser le point de vue auquel Henri se place, il faut dire que son raisonnement a une portée générale et s'applique à la connaissance des raisons universelles des choses par n'importe quelle créature spirituelle.

C'est en résolvant une thèse d'angélologie que le docteur solennel se fait les réflexions que nous avons mises sous les yeux du lecteur. Mais lui-même a soin de nous dire que le procès qu'il fait aux espèces intelligibles s'applique à la connaissance intellectuelle de l'homme [3].

Avec les autres docteurs du moyen âge, pour qui la philosophie devait être en dernière analyse une apologie de la foi, Henri ne néglige pas l'étude de ces êtres intermédiaires entre l'homme et Dieu dont la religion catholique apprend l'existence. Au point de vue de la raison pure, il n'y a rien de

Fr. G. Sogia, interprète en ces termes la théorie du maître : « ... species solum sunt natæ emitti et causari a rebus singularibus; actiones namque sunt singularium. » FR. G. SOGIA, *In 2m l. Sententiarium mag. fr. Henrici Gandavensis quæst. disputatæ.* Pars 1a de Angelis (Saceri, 1697), disp. III, 6, p. 212.

[1] *Quodl.* IV, 21, t. I, p. 200, col. 3.

[2] *Ibid.*

[3] *Quodl.* V, 14, t. I, p. 262, col. 4.

contradictoire à tenir compte de la possibilité de créatures qui possèdent, à un degré plus intense, les facultés intellectives de l'homme, sans être assujetties, comme lui, aux entraves de la matière. Le grand Leibnitz croyait pouvoir démontrer l'existence de purs esprits, au nom du magnifique échelonnement des êtres de la nature.

Il ne s'agit pas ici de justifier des investigations oiseuses et ridicules, de légitimer le travail de ceux qui écriraient un traité sur la pathologie des anges, pour rappeler un mot connu de Hume. Mais il est incontestable que l'angélologie, réduite aux grandes questions de la métaphysique générale, peut par contre-coup jeter de la lumière sur des thèses fondamentales d'un système philosophique. Car les lois métaphysiques doivent régir le monde possible comme le monde existant. Des controverses telles que celle du principe d'individuation et celle de la multiplication des individus dans une même espèce d'êtres spirituels, n'ont pas d'autre importance à nos yeux. Afin d'être complet, nous les signalerons autant que possible dans le courant de l'exposition. D'autre part, leur signification philosophique étant moindre, nous n'avons pas consacré une étude *ex professo* à l'angélologie du docteur solennel.

L'ange se connaît lui-même et connaît les objets extérieurs, grâce à une disposition innée (*habitus concreatus*) à connaître l'intelligible [1]. L'homme aussi acquiert par l'exercice une plus grande facilité à répéter le même acte, mais aux yeux de Henri, l'*habitus* chez lui ne fait que *stimuler* les facultés cognitives à la dépense de leurs énergies. Chez l'ange, au contraire, il offre à l'intelligence l'objet qu'elle doit s'assimiler : l'ange connaît au moyen d'idées innées, dans toute la force du terme [2].

[1] « Est habitus scientialis sibi connaturalis, et a Deo naturaliter concreatus ad intelligendum sub ratione intelligibilis suam essentiam, et cujuslibet alterius creaturæ et universaliter quidquid naturali cognitione cognoscibile est in creaturis... » *Quodl.* V, 14, t. I, p. 261, col. 2.

[2] Cf. *Quodl.* VI, 6, t. I, p. 339, col. 2. « Sed hujusmodi habitus non sunt ad idem in quolibet intellectivo, quoniam in quibusdam sunt solummodo ad elevandum potentiam et *inclinandum* eam ut de facili delecta-

XV.

Qu'on nous permette de terminer cette critique du réquisitoire que dresse Henri de Gand contre la théorie des espèces intelligibles, par quelques réflexions d'une portée générale et applicables aux divers arguments que nous venons d'exposer [1].

Au début de cette étude, nous faisions remarquer que le principe de l'union du connu et du connaissant avait engendré, dans l'esprit de certains scolastiques, l'idée d'une « seconde présence » de l'objet dans la faculté cognitive. Cette thèse, à laquelle le docteur solennel souscrit, quand il décrit le fonctionnement de la sensation, se retrouve dans ses dissertations sur la genèse de la pensée.

Elle va de pair avec une autre conception et nous semble dominer avec elle toute la théorie du docteur solennel en cette matière : l'intellect agent fait dans le phantasma une séques-

biliter et expedite inclinatur ad suum objectum cum mota fuerit præsentia sui objecti. In quibusdam vero sunt cum hoc ad *præsentandum* objectum, ad modum quo species in imaginatione præsentat objectum absens in vi imaginativa. » Henri était arrivé par voie d'exclusion à la thèse indiquée. L'ange, dit-il, ne peut connaitre, ni par sa propre essence, ni par des espèces intelligibles, ni par la présence de la quiddité des choses. — Le *Quodlibet* V, 14, est intitulé en effet : « Utrum intellectus angeli intelligat res alias a se per suam essentiam an per rerum similitudines an per præsentiam quidditatum earum. » — Cf. Burgus, *op. cit.*, parad. IV, cap. 2 et suivants.

[1] Nous venons d'étudier le procès des espèces intelligibles dans sa phase philosophique. Henri de Gand reprend le débat quand il parle en théologien. Il démontre que la vision de l'essence divine, telle qu'elle se découvre aux yeux des bienheureux, ne peut se produire par l'intermédiaire d'une espèce intelligible, mais est le résultat d'une intuition directe, d'une union intime de Dieu et de l'intelligence humaine. Il ne nous appartient pas de suivre le docteur solennel sur ce terrain.

tration des éléments individuants, *préalable à l'acte d'intellection*, et permet ainsi au phantasma épuré de déterminer l'entendement.

Or, cette double idée est peu conforme au processus réel de nos connaissances intellectives. Dégager les caractères individuants, ou les mettre au séquestre, qu'est-ce à dire? Est-ce qu'il y a une enveloppe individuante qui enserre l'essence, à la façon d'un gant, et lui donne un aspect et une lourdeur particuliers? En réalité, l'essence d'une chose concrète est unie à l'individuel, dans la plus intime des compénétrations. Dès lors, que mettre au séquestre, si l'on n'y met l'objet tout entier? Et comment l'intellect agent y pourrait-il séparer ce qui ne paraît pas séparable?

L'intellect agent, ce nous semble, n'opère dans le phantasma ni altération ni triage. Si la représentation imaginative agit sur l'entendement, elle agit *telle qu'elle est, dans son individualité.* Mais grâce au concours que lui prête une force spirituelle, l'impression de cette individualité sur l'intelligence est d'un autre ordre que l'impression de l'objet correspondant sur le sens. Voilà comment la connaissance intellectuelle est supérieure à la connaissance sensible, tout en nous renseignant exactement sur l'objet. L'intellect agent, dont l'analyse démontre la nécessité, s'empare ainsi du phantasma, et l'action coordonnée de ces deux causes efficientes engendre le déterminant spirituel qui viendra informer l'entendement. Telle est, croyons-nous, le fond de la pensée thomiste.

Si Henri professe une théorie contraire, il ne faut pas en chercher la cause dans une intelligence imparfaite des lois qui régissent l'activité des causes secondes. Lui-même a écrit des pages magnifiques sur l'action et la réaction des puissances naturelles. « Dans les choses créées, dit-il, il est de la nature de la puissance, tant active que passive, que pas une d'elles ne peut passer à l'exercice de son acte, si ce n'est en présence de son objet. Celui-ci doit servir de terme à la puissance active et de déterminant à la puissance passive. Car aucune puissance passive ne peut exercer son acte sans être informée par son

principe actif correspondant [1] ». A divers endroits, nous lui avons entendu dire que l'entendement, pour exercer son acte, exige une *immutatio* [2], une détermination informante, à laquelle Henri eût fort bien pu donner le nom de *species impressa*. Mais cette détermination, d'où vient-elle? De l'objet *individuel* tel qu'il existe dans le phantasma, en concours avec la force spirituelle de l'intellect agent? Aucunement. Égaré sans doute par l'idée de la *seconde présence*, Henri veut que l'essence existe en nous à l'état abstrait, et même à l'état universel, *avant tout acte* de l'entendement et pour rendre cet acte possible : thèse insoutenable, comme le remarquait déjà Zuccolius [3].

C'est alors que, prenant à la lettre l'illumination dont parle Aristote, il donne à l'abstraction la mission de faire un triage dans la représentation sensible. L'individuel est mis d'un côté, l'universel de l'autre. Et comme la *species*, pour Henri, n'est pas un *déterminant*, mais un *substitut* dans le sens strict, une réduction *en seconde présence* de l'objet extérieur, « pas n'est besoin d'un substitut nouveau, conclut-il, puisque l'intelligible dans le phantasma est directement uni à l'entendement et peut fournir à celui-ci l'*immutatio* nécessaire au déploiement de son acte. »

Les mêmes considérations expliquent le second argument de Henri : une chose réellement existante, c'est-à-dire l'individuel, peut seule avoir un représentant qui lui assure dans le sujet connaissant le bénéfice d'une seconde présence. Ainsi une *species* de l'essence universelle est non seulement inutile, mais encore impossible.

[1] *Quodl.* VI, 6, t. I, p. 339, col. 1. « ... Naturæ tam potentiæ activæ quam passivæ est in creaturis, quod non potest aliqua earum exire in actum, nisi ad præsentiam sui objecti, ut in quod agat potentia activa, et a quo informetur potentia passiva, quia nullum passivum potest exire in actum nisi informatum forma sui activi. »

[2] Voir page 136.

[3] Comm. *Quodl.* IV, 21.

XVI.

Ce n'est pas sans peine qu'il faut dégager des interminables discussions du docteur solennel le sens précis de ses critiques. Henri n'est pas toujours clair, et souvent les termes qu'il emploie sont de nature à provoquer des confusions.

C'est ainsi que la *species* à laquelle il s'attaque, reçoit la dénomination presque stéréotypée de *species impressa a phantasmate* [1]. Dans sa pensée, il s'agit évidemment d'une espèce postérieure au travail d'abstraction [2]. Il veut dire que l'essence existant à l'état universel dans le phantasma n'a plus besoin de substitut nouveau (*species impressa a phantasmate*) pour déterminer l'entendement. Cette façon de dire, qui peut s'allier avec les idées de Henri sur la matière, traduit fort mal la théorie des thomistes. Tandis que le docteur solennel enseigne que la détermination (*immutatio*) part de l'essence universalisée dans le phantasma, il s'imagine que dans la théorie adverse elle naît sous l'influence d'un substitut nouveau. Or, si nous comprenons bien l'idée de saint Thomas, il n'y a pas à distinguer la *species* et l'*immutatio* qu'elle engendre. C'est l'impression elle-même qui porte le nom de *species*. Il est pour le moins étrange que nulle part Henri de Gand n'expose en ces termes le système de ses adversaires.

Sans avoir la prétention d'être complet, nous avons relevé plusieurs autres expressions, qui, à première vue, paraissent

[1] *Quodl.* IV, 21 passim, etc.

[2] Il ne peut s'agir en effet d'une influence à exercer par la représentation sensible *avant* toute intervention de l'intellect agent. La place que Henri réserve à la force abstractive prouve assez que, sans son intervention, le phantasma purement matériel n'aurait pu exercer une influence quelconque sur l'intelligence. Les partisans du thomisme raisonnent de même et *a fortiori*. « Species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem sicut species sensibilis speciem imaginariam. » S. THOMAS, *QQ. disp. De creat. spirit.*, a. 10, ad. 17.

bizarres dans la bouche du philosophe gantois. Elles ont induit en erreur plus d'un de ses critiques.

A maintes reprises, Henri parle des *species expressæ* de l'intelligence : « Intellectus vero materialis [1] », dit-il, en l'opposant aux facultés sensibles, « nullam recipit speciem impressivam sed solum expressivam, qua de potentia intelligente fit actu intelligens [2]. » Après les violentes attaques qu'il dirige contre les espèces intentionnelles, comment Henri peut-il encore parler d'espèces expresses?

Il nous apprend lui-même quel sens il attache à ce terme. La *species expressa*, pour lui, n'est autre chose que la forme ou l'essence intelligible, telle qu'elle existe dans la faculté cognitive, après l'acte d'intussusception. L'interprétation de quelques passages d'Aristote ne fut pas sans influence sur cette manière de parler. Le *Livre des Causes*, qui au XIIIe siècle était faussement attribué au stagyrite, enseigne que toute intelligence contient des formes intelligibles : « omnis intelligentia plena est formis [3] ». Dans le même sens, on connaît l'adage aristotélicien du troisième livre *de anima* : « Intellectus est locus specierum. » Rien de plus juste, dit Henri, à condition que par *species* on entende l'essence (*forma*) telle qu'elle existe, non dans le monde extérieur, mais dans le sujet connaissant. La *species* n'est autre chose que l'intelligible reçu dans l'entendement [4].

[1] *Intellectus materialis* est une expression que Henri reprend à Avicenne. Cette expression est synonyme de : *intellectus possibilis*.

[2] *Quodl.* IV, 21, t. I, p, 200, col. 1. C'est sans doute ce texte et d'autres semblables qui ont inspiré la phrase de Huet citée plus haut, page 133. Le *Quodlibet* IV, 21, est un de ceux dont l'interprétation est la plus difficile.

[3] *Quodl.* XI, 7, t. II, p. 204, col 4. En parlant de l'intelligence divine, Henri dira de même avec Augustin : « Plenus est his figuris quas Plato vocat ideas. »

[4] Cf. le *Quodl.* IV, 7, t. I, p. 149, col. 4. Il écrit, *Quodl.* IV, 13, p. 162, col. 3 : « Tertio agit forma dando composito specialiter actum intelligendi... transferendo scilicet per adjutorium intellectus agentis se ipsam in anima sub ratione universalis,... et secundum hoc forma nominatur species. »

Ailleurs il appelle la *species intelligibilis* du nom de *species representativa* [1].

Ces explications, fournies par Henri lui-même, s'accordent fort bien avec une autre expression que nous avons rencontrée plus haut, et où le terme *species* apparaît comme synonyme de *phantasma universale* [2]. Il en résulte que dans le langage de Henri, le terme *species* revêt une double acception : tantôt il signifie le substitut en seconde présence de la chose extérieure, tantôt il vise l'essence, telle qu'elle est connue dans l'acte intellectif [3].

La formule consacrée « recipere species expressas [4] » est synonyme de cette autre, qui revient à plusieurs passages des *Quodlibet* : « recipere objective intentiones intellectas [5] ».

Citons encore ces autres expressions : « Species est in intellectu non ut accidens in subjecto sed ut forma in cognoscente. » Dans la sensation, *avant* la perception, le substitut de l'objet modifie l'organisme en le sollicitant à son acte. Ici, rien de pareil [6]. « Species simul exprimuntur et intelliguntur », dit le

[1] *Quodl.* IV, 7, p. 148, col. 3. « ... Necesse est quod species rerum sint in anima. Sed hoc intellige de specie impressiva quoad sensitivam partem, et de *representativa* quoad intellectivam. »

[2] *S. Theol.*, LVIII, q. 2, n° 42. « Hic vero non est aliud re phantasma particulare, et species *quæ est phantasma universale.* » Moins logiques sont des expressions telles que celles-ci : « intellectus agens abstrahit species intelligibiles a phantasmate » (par exemple, *Quodl.* III, 15, t. I, p. 121, passim; *S. Theol.,* I, q. 11, n° 6). Prises à la lettre, elles seraient en contradiction formelle avec des textes explicites. Henri sacrifie à la terminologie courante. Au point de vue de la précision du langage, le style du docteur solennel est fort inégal : en voici une preuve frappante.

[3] Burgus, rappelle cette double acception, *op. cit.*, Parad. IV, cap. 3, p. 148, col. 1.

[4] Elle revient encore à celle-ci : *exprimere speciem receptam.*

[5] *Quodl.* IV, 21, t. I, p. 200, col. 2.

[6] *Quodl.* IV, 8, t. I, p. 152, col. 2. « Modo contrario se habent ad intellectum. Illa enim habet esse in cognoscente, non ut cognitum, sed ut accidens in subjecto et hæc forma in cognoscente habet esse ut cognitum. » Henri compare dans ce passage l'espèce impresse et l'espèce expresse.

commentateur Zuccolius [1]. Et pourquoi? Henri met en avant cette étrange raison, qu'une faculté spirituelle ne peut subir d'altération : « non est transmutabilis [2] ». L'organe matériel seul peut subir un changement dans l'être. Le principe spirituel (l'intelligible) est « ut accidens in subjecto » dans le phantasma, mais non dans l'intelligence. Celle-ci ne reçoit aucune *transmutatio* ou *impressio*, mais une *immutatio*. « In intellectu possibili non est, nisi sicut movens in moto *ante* actum intelligendi. » Dès que l'intelligible est dans l'entendement, il s'y trouve « ut in cognoscente [3] ».

On le voit, ces déclarations sont loin d'être aussi claires que celles que nous avons notées au début de cette étude. Nous l'avons dit, la théorie des espèces intentionnelles et le problème du processus intellectuel est une des questions favorites du répertoire philosophique de Henri de Gand. Si l'on s'en tient à une exposition isolée, on risque de n'avoir qu'une ébauche de la théorie. Il est rare de voir Henri de Gand épuiser en une fois ce que renferme une idée neuve. D'où ces redites et ces obscurités qui sont un des grands défauts de sa méthode scientifique.

[1] Comm. *Quodl.* IV, 21.

[2] *Quodl.* V, 14, t. I, p. 261, col. 4. « Sed talis immutatio per impressionem speciei a nullo re omnino fit in quacumque vi intellectiva, quia non est nisi materialis et per materialem transmutationem, et quælibet vis intellectiva immaterialis est. »

[3] *Quodl.* VIII, 12, t. II, p. 32, col. 2 « ... ut id quod moveat non sit in subjecto nisi in phantasia, licet non movet, nisi sub ratione universalis per motum agentis, ut dictum est. In intellectu autem possibili non est, nisi sicut movens in moto ante actum intelligendi, quia per suam actionem generat in intellectu possibili intellectionem, qua sibi ipsum assimilat, per quam est in intellectu sicut cognitum in cognoscente et intellectum in intelligente. »

XVII.

Dès que l'entendement reçoit la détermination spirituelle, il réagit spontanément ; la puissance passive devient un principe réel d'activité. « Intelligere est agere [1] ». A partir de ce moment, Henri est d'accord avec saint Thomas, Duns Scot, saint Bonaventure et l'enseignement traditionnel.

Les pages que Henri de Gand consacre à l'étude de l'activité et de la passivité des forces psychiques comptent parmi les plus belles de sa psychologie. Élargissant le cadre de ses observations, « il faut dire, nous apprend-il, que dans toutes les actions de la nature, l'être qui reçoit une impulsion (*patiens*) n'est pas purement passif, mais agit de quelque manière. Voilà pourquoi, dans l'acte de sentir et de penser, qui appartiennent à l'ordre de la nature, le sens et l'intelligence ne reçoivent pas seulement la détermination de la chose sensible et intelligible, mais ils réagissent aussi (*contra agunt*) vis-à-vis de cette chose ; il est vrai, le sens moins que l'intelligence, parce qu'il est plus dépendant de la matière... Quant à l'intelligence, force immatérielle, elle réagit souverainement en subissant cette influence (*quia immaterialis in patiendo maxime agit*) [2] ».

[1] *Quodl.* IV, 21, t. I, p. 199, col. 4. — *Quodl.* XIII, 8.

La détermination spirituelle, aux yeux de Henri, part de l'intelligible dans le phantasma ; pour saint Thomas, elle est *numero differens a phantasmate*. C'est donc la question de savoir s'il y a, oui ou non, une *species* que le philosophe gantois débat contre l'Ange de l'école, et pas du tout la question de savoir s'il y a action ou réaction dans la faculté. On voit à quel point la critique de Huet est banale et incomplète quand il dit que, pour Henri, la species est *expressa*, pour saint Thomas, *impressa*.

[2] *Quodl.* II, 6, t. I, p 52, col. 1 et 3. « Dicendum quod sicut est in omni actione naturali quod patiens non solum patitur sed agit aliquo modo... Et ideo passiones sensus et intellectus, cum sint naturales a sensibili et intelligibili, non solum sensus et intellectus patiuntur a sensibili,

La dépense de cette énergie immanente aboutit à la pensée, à la parole intérieure, le *verbum*, auquel Henri de Gand, à la suite de saint Augustin, consacre de longues dissertations [1].

Le *Quodlibet* XI, 5, pose directement la question de savoir si l'âme, en connaissant, est purement passive. On y verra le problème traité d'une manière très complète et résolu sous toutes ses faces. Si nous insistons sur ce point, ce n'est pas tant pour traduire une opinion originale de Henri de Gand, que pour dissiper une erreur de Werner, son dernier historien. Le savant viennois affirme que la passivité de l'esprit dans la connaissance constitue le *Leit-Motiv* de l'idéologie du docteur solennel [2].

Bien souvent, il est vrai, le docteur solennel, en parlant de l'intelligence, emploie des expressions telles que celles-ci : « Intellectus est omnino passivus [3] ». Mais ses commentaires viennent compléter sa pensée; ils démontrent à l'évidence que Henri donne à l'expression *puissance passive* la signification fixée par la terminologie de son temps.

Pour les scolastiques, ce qui dans les facultés de l'âme dif-

sed etiam in patiendo a sensibili et intelligibili quodam modo contra-agunt circa ipsum, minus autem sensus quanto magis est materialis. Deinde similiter dicendum est de intellectu, quod quia virtus est maxime immaterialis, in patiendo maxime agit et perfectissime per cognitionem convertit se super suum objectum, non solum percipiendo id quod verum est a quo movetur sicut etiam apprehendit sensus, sed ipsam veritatem, quæ est ipsa quidditas rei intellectæ, proprium enim objectum intellectus est quod quid est... Dicendum igitur quod in omni actu intelligendi... necesse est formare verbum. » — *S. Theol.*, LVIII, q 2, n° 56. « Unde, licet (intellectus) ex se, ut nudus est, est passivus tantum, ut tamen est informatus formis abstractis a rebus quæ sunt hic, est etiam activus quoquomodo, quia deminute, scilicet quia non nisi ex eo quod prius passus est. » — Cf. *Quodl.* IX, 5, t. II, p. 85.

[1] *Quodl.* IV, 8; V, 25 et 26, etc. — Cf. H.-A. Burgus, *Henrici Gandavensis Paradoxa theologica et philosophica*, parad. II. (Bononiæ, 1627.)

[2] Werner, *Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im XIII. Jahrhundert*, p. 99.

[3] Par exemple : *S. Theol.*, XXXVI, q. 3, n° 6.

férencie les puissances actives des puissances passives, ce n'est pas que les unes sont agissantes et que les autres ne le sont pas, puisque, étant facultés vitales, toutes sont actives sous ce rapport. Leur activité ou leur passivité se déduit de la manière dont elles se comportent avec l'objet spécificatif et terminatif de leurs actions [1].

L'activité de l'intelligence ne se borne pas à la simple appréhension des choses. Par un travail ultérieur, elle fouille les éléments premiers (*incipit quasi fodere acumine naturali*), les retourne en tous sens (*discutere*), les compare, les dissocie (*componendo et dividendo*) [2]. Le rôle de la réalité extérieure s'amoindrit devant cette activité croissante [3]. Assoiffé de connaître, l'esprit énonce les premiers principes dans les jugements universellement certains, et l'application qu'il en fait aux données de l'expérience engendre le cycle complet de la science humaine [4].

XVIII.

Il nous reste à parler brièvement de la mémoire intellectuelle, ou de l'intelligence rétentive des idées acquises.

D'après saint Thomas d'Aquin et la plupart des scolastiques,

[1] Voir plus haut, page 126, note 3. — Faute de s'attacher à cette notion de la puissance passive, beaucoup de critiques se méprennent sur le langage des scolastiques. C'est encore le cas de Frohschammer, un des derniers historiens de saint Thomas d'Aquin, qui reproche au docteur angélique d'avoir fait de la sensation un phénomène purement passif. (J. Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdigt*, pp. 19 et suivantes, Leipzig, 1889.)

[2] *Quodl.* V, 25, t. I, p. 305, col. 4.

[3] C'est pour donner du relief à cette idée que Henri de Gand, dans divers passages où il étudie le travail discursif de l'intelligence, oppose l'activité qu'elle y déploie à la passivité relative qu'elle présente dans l'acte de simple appréhension. C'est ainsi qu'il faut entendre des textes tels que ceux-ci : « Patet quod respectu talis verbi (il s'agit de la *simplex apprehensio*), intellectus noster... omnino passivus est. » *Ibid.*

[4] *Quodl.* IX, 5, t. II, p. 82, col. 4. — Cf. S. *Theol.*, I, q. 5, n° 5.

l'espèce intelligible est conservée incorruptible dans la faculté spirituelle. Que cette détermination latente vienne à stimuler l'entendement, et les connaissances passées réapparaissent dans le champ de la conscience.

Pour rester logique avec lui-même, l'adversaire des espèces intelligibles devait se faire une autre idée des phénomènes de la mémoire. La mémoire n'est autre chose qu'une disposition accidentelle de l'entendement, perfectionnant la faculté et facilitant l'exercice de son activité (*habitus scientialis*) [1].

Pour expliquer la réminiscence, il faut admettre l'existence d'une force présentative (*vis præsentativa*), dans laquelle les choses connues laissent une empreinte de leur puissance excitatrice, et qui peut ainsi, à un moment donné, soumettre à l'entendement les objets connus autrefois. Dans la théorie des espèces intelligibles, c'est à celles-ci qu'incombe cette fonction. Mais, réplique Henri, et sa réflexion est caustique : l'*habitus* peut jouer le même rôle. « Il est superflu d'admettre deux facteurs quand un seul peut suffire. Or, de l'aveu de tous, on doit admettre l'existence d'*habitus* inclinant la faculté à son acte, et puisque le facteur qui détermine la faculté à se souvenir, quel qu'il soit d'ailleurs, ne le peut qu'en lui imprimant cette inclination, il est inutile, pour expliquer la détermination requise, d'admettre des espèces intelligibles à côté de l'*habitus* [2] ».

[1] *Quodl.* V, 25, t. I, p. 305, col. 4. « Ita quod memoria intellectualis nihil aliud sit proprie dicta quam intellectus possibilis, ut est contentivus habitus scientialis... » « Ut secundum hoc memoria intellectualis... non sit contentiva specierum impressarum, sicut est memoria sensitiva, sed tantummodo habituum scientialium... »

[2] *Quodl.* XI, 7, t. II, p. 204, col. 2 et 3. «... Sed hoc non sic intelligendum ut ante primum actum intelligendi aliquid inhærens intellectui proponatur ut intelligibile intellectui .. sed ut id quod impressum est intellectui per primum actum intelligendi quem elicit solum objectum, virtutem ejus retinens, inclinet intellectum ad determinatum actum intelligendi terminatum ad certum objectum, et præsentet objectum, quod quidem inclinans proximum est ipse habitus, et habet in se vim præsentativam solus, omnium objectorum a quibus impressus est. Ex hoc enim tenet vim

Qu'on ne se méprenne par sur la nature de cet *habitus :* ce n'est pas une disposition inhérente à l'intelligence, et capable de la mettre en contact avec son objet avant tout acte d'intellection [1]. Car alors, l'homme aurait des idées avant d'avoir des sensations et sa connaissance serait celle d'un pur esprit [2]. Au contraire, l'expérience nous apprend que la répétition du même acte donne seule à la puissance la facilité de son exercice [3]. D'autre part, quelle que soit son intensité, l'*habitus* intellectif, pour déterminer la connaissance actuelle, exige toujours la présence de la représentation sensible dans le phantasma. « Unde quamquam sunt habitus cognitivi in intellectu, non existente in nobis phantasmate, nihil potest intellectus noster illo habitu cognoscere [4]. »

En tenant compte de cette double restriction, le docteur solennel peut dire de l'*habitus*, tout en restant fidèle aux principes de l'aristotélisme: « Virtutem ejus (objecti) retinens, inclinat intellectum ad determinatum actum intelligendi terminatum ad certum objectum et præsentat objectum. »

L'*habitus scientialis* affecte l'intellect possible ou l'entendement. Nulle part nous n'avons rencontré de passage où Henri de Gand l'applique à l'intellect actif. C'est une lacune. Puisqu'il n'admet pas l'espèce intelligible qui, dans le système thomiste,

illorum : nec aliam vim haberet species et *superfluum est ponere aliquid fieri per duo cum potest fieri per unum,* quia, *cum secundum omnes necesse est ponere habitus ad inclinandum et non nisi inclinando potest quodcumque sit, illud præsentare : superfluum ergo est ponere species in intellectu ad præsentandum objecta alias ab habitu.* »

[1] *Ibid.*, col. 2.

[2] Cf. page 145.

[3] *Quodl.* IV, 8, t. I, p. 152, col. 4. Bien plus, il ne suffit pas de la répétition des actes de simple appréhension (verbum simplicis intelligentiæ, simplex perfectio). Pour qu'il y ait « habitus *scientialis* », il faut des concepts plus riches, acquis par voie de jugement (verbum scientale intellectus componentis) — *Ibid.* p. 153, col. 3. Dans ce *Quodlibet* et dans d'autres, Henri appelle aussi l' « habitus scientialis » du nom de « notitia habitualis », pour l'opposer alors à l'exercice actuel de l'entendement.

[4] *Quodl.* VI, 6, t. I, p. 339, col. 2.

est conservée incorruptible et peut déterminer l'apparition du millième acte de pensée aussi bien que celle du premier, il faut, au ressouvenir d'une idée évanouie, une nouvelle intervention de la force abstractive. En d'autres termes, grâce à l'*habitus scientialis*, ce n'est pas seulement l'intelligence qui doit apercevoir plus aisément l'essence offerte à ses yeux, c'est encore celle-ci qui doit briller avec plus d'éclat et s'imposer dans un plus lumineux relief [1].

L'étude de la mémoire intellectuelle reçoit chez Henri de Gand des développements très étendus. La raison en est facile à découvrir : Henri de Gand s'est pénétré d'augustinisme, et l'on sait la place qu'occupe la mémoire dans la philosophie de l'évêque d'Hippone. Saint Augustin voit dans la mémoire une des trois grandes puissances de l'âme et lui accorde le même rang qu'à la volonté et à l'intelligence. C'est par cette trinité de

[1] Avec le tour d'esprit métaphysique particulier aux hommes de son temps, Henri ne se borne pas à étudier la mémoire dans la vie présente. mais il cherche à pénétrer les possibilités de l'au delà. Hanté par son système sur la genèse de la pensée intellectuelle, il va jusqu'à se demander quelle influence produirait l'absence des espèces intelligibles sur l'état d'une âme humaine séparée, et sur la connaissance qu'elle aurait, dans cet état d'isolement, des pensées de sa vie terrestre. « Utrum anima separata recordatur eorum quæ novit conjuncta. » *Quodl.* VI, 8. Pour qu'il y ait ressouvenir, dit-il, l'âme doit connaître les actes de sa vie passée, et elle doit les connaître de la même manière, *eodem modo*. Si elle emporte avec elle les *species* incorruptibles dont les thomistes garnissent l'entendement, tout se comprend. Mais Henri, qui n'admet autre chose qu'un *habitus inclinans*, ne trouve rien qui puisse remplacer l'action déterminante du phantasma spiritualisé. Avec une franchise et une logique dont il lui faut savoir gré, il avoue ingénument qu'il n'y a pas de *recordatio* pour cette âme esseulée. Mais il ajoute aussitôt, en faisant appel à l'intervention divine : « Non tamen ex hoc (de l'absence de *recordatio*) sequitur quod non potest scire ea quæ novit in corpore... quia nihil impedit quin secundum alium modum sciendi illa sciat... hoc non est recordari, sed est nosse alio genere cognoscendi. » *Ibid.*, p. 343, col. 2.

la mémoire, de l'entendement et de la volonté que l'âme est la fidèle image de la Trinité divine [1].

Tous les auteurs de la première moitié du moyen âge ont repris cette division augustinienne. On la retrouve déjà chez Alcuin, le père de la philosophie en Occident [2]. A son tour, Henri commente dans le *Quodlibet* V, 25, cette pensée profonde du philosophe africain [3]; ailleurs, il nous apprend que l'objet de toute connaissance perfectionne la mémoire par l'*habitus scientialis* qu'il forme en elle, l'entendement par la pensée qu'il engendre, la volonté par l'amour qu'il inspire [4].

L'influence que saint Augustin a exercée sur la formation scientifique du docteur solennel nous explique comment il peut opposer la mémoire à l'entendement [5], et affirmer en même temps leur identité réelle. Sans compter que, d'après la thèse générale de Henri de Gand, entre les puissances de l'âme il n'existe qu'une distinction de raison, nous trouvons ici des déclarations spéciales au point qui nous occupe. La mémoire et l'entendement ne forment qu'une seule et même puissance. « Si les puissances de l'âme se différencient d'après leurs objets, ce n'est pas la diversité d'essence de ces objets qui sert de critère à la distinction... Les puissances passives se distinguent d'après le mode d'action de leurs objets, et dans la

[1] S. Augustin, *De Trinitate,* livre X, chap. XII. Dans le livre IX, il enseigne que l'homme présente cette autre image de la Trinité : l'âme, — la connaissance qu'elle a d'elle-même, — l'amour qu'elle ressent pour elle et pour la connaissance qu'elle a d'elle-même.

[2] Alcuin, *De animæ ratione ad Eulaliam virginem*, c. 5 et suivants. — Cf. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* (Paris, 1872), t. I, p. 132.

[3] *Quodl.* V, 25, t. I, p. 306, col. 1.

[4] *Quodl.* IV, 8, t. I, p. 152, col. 4. « In quantum enim habet esse præsens intellectui possibili ut intelligenti in potentia, perficit *memoriam* intellectualem; inquantum vero immutat ipsum eliciendo actum intelligendi terminatum ad ipsum ut est præsens in memoria, est perfectio *intelligentiæ ;* inquantum vero sub ratione boni, movet ad actum amoris voluntatem... est perfectio *voluntatis...* ».

[5] Rien de plus accentué que cette opposition. Outre les textes précédemment cités, voyez encore le *Quodl.* IV, 8, t. I, p. 153, col. 3.

mesure de cette diversité... Or, quelle que soit la chose intelligible, la manière dont elle détermine l'intelligence reste la même. Je dis *essentiellement* la même, en ce qui concerne l'intelligence, bien que du côté des objets il y ait une différence accidentelle : c'est ainsi que l'intelligence est distincte de la mémoire. Car la mémoire n'est pas tant la rétentrice des habitus cognitifs ; elle est bien plutôt le principe de la connaissance actuelle... Or, dans l'un et l'autre cas (première pensée et ressouvenir), c'est la même faculté qui est déterminée à l'acte de l'entendement. La différence est de pure raison, et il appartient à la même force de conserver en elle les dispositions qui facilitent son déploiement [1]. »

Mais peut-on affirmer que la mémoire intellectuelle et l'entendement constituent des fonctions diverses d'une même puissance, sans entamer quelque peu le principe de la triple faculté spirituelle, que le docteur solennel emprunte avec tant d'enthousiasme à la psychologie augustinienne?

XIX.

Nourri de la doctrine platonicienne qu'il a transfigurée en l'épurant, saint Augustin se ressent de la théorie de la réminiscence quand il trace le rôle de la mémoire. Certes, il ne va

[1] *Quodl.* VIII, 15, t. II, p. 36, col. 1. « ... cum potentiæ distinguantur per objecta, hoc non intelligitur secundum diversitatem in essentia objectorum... sed hoc solum est generale in virtutibus passivis quæ secundum diversitatem objectorum a quibus diversimodo patiuntur, et hoc inquantum diversimodo ab eis patiuntur sunt diversæ potentiæ... Idem est modus movendi intellectum a quocumque intelligibili, dico *essentialiter*, quantum est ex parte intellectus, licet secundum aliquam diversitatem accidentalem ex parte objectorum, quemadmodum differunt intellectualis intelligentia et memoria. Memoria namque dicitur, non tam ex conservatione habituum cognitivorum quam ex ratione simplicis actus intelligendi... Et est ejusdem potentiæ omnino moveri ad actum intelligendi utroque modo, differens in nobis sola ratione, sicut a sola ratione differt objectum, et ejusdem virtutis penitus est habitus in se conservare, quibus faciliter educitur in actus. »

pas, comme Platon, jusqu'à considérer la mémoire comme l'unique source de nos idées; mais le rôle qu'il lui attribue est plus important que celui qu'on lui réserve dans la suite.

Non seulement elle est la rétentrice des idées acquises et momentanément évanouies, elle est aussi le siège des vérités primordiales que la raison énonce spontanément, à l'aurore de la vie intellectuelle [1].

Ailleurs, c'est encore à la mémoire qu'est dévolue la connaissance que l'âme a d'elle-même [2]. Comme elle est toujours présente à elle-même, l'âme est sa propre mémoire.

Henri de Gand a fait siennes ces notions de la psychologie de saint Augustin. Lui aussi rattache à la mémoire la connaissance de l'âme par elle-même. Les nombreuses pages qu'il lui consacre ne sont que le commentaire parfois prolixe du *De Trinitate.* L'esprit se connaît, non pas par son essence, mais par le moyen de ses phénomènes. Il s'y saisit comme principe de son activité. Voilà pourquoi il ne peut jamais douter de son existence. Bien avant Descartes, saint Augustin avait formulé le *cogito ergo sum* [3].

A raison de cette présence intime, l'âme perçoit son existence *immédiatement*, et sans devoir se saisir au moyen d'une *species*, d'un substitut d'elle-même. Et cependant, elle ne se saisit pas toujours. « Novit se semper etsi non cogitat. » Mais, de même que dans la connaissance actuelle d'elle-même elle n'a pas besoin de *species*, dans la connaissance habituelle

[1] « ... jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in caveis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse non possem. » *Conf.*, X, c. 10.

[2] « Proinde restat ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur : cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formatur obtutus sed tamen noverit se *tamquam ipsa sit sibi memoria sui.* » *De Trinit.*, l. XIV, c. 6.

[3] Voici ce qu'il dit dans son dialogue avec Évodius : « Prius a te quæro, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis?... Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est vivere te... » *De lib. arbitr.*, l. 2, c. 3, nº 7.

elle n'a pas d'*habitus* distincts de sa substance. C'est grâce à son essence qu'elle devient *capable* d'arriver à la conscience actuelle de son activité. Tel est le sens de cette parole frappante que saint Augustin affectionne et que Henri lui emprunte : « Ipsa (anima) est memoria sui [1]. »

La question de la connaissance de nous-mêmes est capitale en philosophie. Henri la comprend et l'expose dans le même sens que saint Thomas et les autres scolastiques. C'est pourquoi nous n'y insistons pas davantage.

Ce qui doit nous guider dans le choix des problèmes que nous étudions, ce n'est pas leur importance absolue, mais plutôt l'originalité que le docteur solennel a mise à les résoudre. Ce degré d'originalité, nous avons essayé de le mettre en relief dans la question de l'origine des idées. Bien que Henri de Gand admette les grands rouages du mécanisme abstractif, il fait une guerre à outrance aux espèces intelligibles. Peu d'historiens ont aperçu la teinte étrange dont cette thèse colore le système qu'ils étudient. Huet l'a fort mal comprise, et lui consacre à peine quelques lignes de sa critique. Schwartz n'en parle pas. Les plus incroyables sont Rousselot et Hauréau qui attribuent à Henri la théorie même qu'il n'a cessé de combattre [2].

Dans le chapitre suivant, nous étudierons la connaissance intellectuelle à un point de vue nouveau, et nous verrons une fois de plus qu'au risque de s'égarer, le docteur solennel a su se frayer un chemin à lui, hors de l'ornière battue.

[1] On trouve toutes ces idées, — un peu enchevêtrées, — dans un long passage de la fin du *Quodl.* IV, 7, t. I, p. 151, col. 2, 3 et 4.

[2] Rousselot écrit ces lignes : « Il admet (Henri) d'abord la théorie des intermédiaires, quant aux espèces et aux différentes formes de l'entendement. » Rousselot, *Études sur la philosophie au moyen âge*, Paris, 1841, t. II, p. 309. — Hauréau : « Il est d'accord avec saint Thomas pour admettre dans l'esprit des espèces impresses. » *Op. cit.*, II, p. 273.

§ 4. — *L'Exemplarisme et la théorie de l'Illumination spéciale.*

« Patet... quod modus Aristotelis si non sentit id quod dixit Plato erat diminutus, quia nimium attribuebat, immo totum causis particularibus... Patet etiam quod modus Platonis si non sentit quod Aristoteles, similiter erat diminutus quia nimis parum attribuebat causis particularibus ... Dictum ergo utruisque et Aristotelis et Platonis conjungendum est... et sic erit ex utrisque eliquata una verissimæ philosophiæ disciplina. » *S. Theol.*, I, 4, nos 21 et 22.

Sommaire : I. La théorie augustinienne de l'exemplarisme.— II. En reprenant la doctrine de saint Augustin, Henri de Gand n'a fait que suivre l'exemple de ses prédécesseurs. — III. Étude des premiers articles de la *Somme théologique :* L'exemplaire divin rend seul compte de la *veritas sincera.* — IV. La *ratio superior* et la *ratio inferior.* — V. A quels titres nous connaissons Dieu comme *ratio cognoscendi.* — VI. L'illumination spéciale de Henri de Gand. Limites de la puissance naturelle de nos facultés intellectuelles. — VII. L'illumination de Henri de Gand ne se rapporte pas à l'intelligence de la théologie. Elle diffère de l'illumination mystique. — VIII. Preuves qu'il s'agit d'un véritable surcroît de lumière que Dieu nous doit donner. — IX. Opposition de l'illumination spéciale et de l'illumination générale. — X. A qui Dieu donne l'illumination spéciale. — XI. Théorie de saint Augustin. Son influence sur la thèse de Henri. — XII. Critique de l'illumination spéciale. — XIII. C'est à tort que certains historiens ont vu dans le début de la *Somme* une réfutation du scepticisme. — XIV. Henri est-il platonicien? Conclusion.

I.

A l'analyse, qui est la base du travail intellectif, succède la synthèse, qui en est le couronnement. Après s'être élevée du particulier au général, l'intelligence redescend de la cause suprême à la cause seconde, et dans sa marche réflexe suit pas à pas l'ordre de la nature [1].

Rien ne donne plus de grandeur et de beauté aux diverses branches du cycle philosophique que ce retour de l'esprit. A

[1] Un scolastique du XVIe siècle, Éverard Digby, écrit fort bien : « Duplex est methodus, quorum una est nobis, altera naturæ est illustrior. » *De dupl. meth.*, I, 21.

la clarté du *mundus suprasupremus*, les échelons inférieurs de la connaissance revêtent une signification plus pénétrante. La διάνοια fut le point de vue favori de la philosophie platonicienne. Plus tard, saint Augustin, le Platon du christianisme, y trouva le secret de ses conceptions magistrales [1].

Appliquée aux problèmes de l'idéologie, la méthode synthétique se résume dans la théorie de l'*exemplarisme.*

Voici comment saint Augustin établit le rapport transcendental des intelligibles à l'intelligence première : Les êtres de la nature, tels qu'ils existent dans la distinction et la diversité de leurs espèces, ont été créés par Dieu. Mais il serait impossible qu'un agent infiniment parfait réalisât l'œuvre grandiose de la création, sans avoir l'*idée* des créatures qu'il veut appeler à la vie. Avant de construire une arche, l'artisan ne doit-il pas en concevoir le plan [2]? Or, l'homme n'a certes pas été créé d'après la même idée que le cheval [3]. Selon notre façon imparfaite de nous représenter les choses, à chaque être créé correspond dans l'intelligence divine une forme distincte, un type éternel et immuable, dont les existences réelles ne sont que les imitations. « Quarum participatione fit, ut sit quidquid est quoquomodo est [4]. »

Raison dernière de la réalité des créatures, l'idée divine est aussi le fondement de leur vérité. Les êtres ne contiennent aucune fausseté, car leurs attributs reproduisent nécessairement leur exemplaire incréé; dans la hiérarchie merveilleuse

[1] S. *Theol.*, I, 1, n° 26 : « Augustinus autem, philosophia Platonis imbutus, si quæ invenit in ea fidei accommodata, in scriptis suis assumpsit; quæ vero invenit fidei adversa, quantum potuit in melius interpretatus est. »

[2] « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam : Si enim in arte non haberet, non esset unde fabricando illam proferret... In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. » S. Augustin, *Tract. I in Ev. Joan.*

[3] *Ibid.*

[4] Aug., *Lib. 83 q.*, q. 46. Saint Augustin les appelle *ideæ, rationes, species, formæ,* et lui-même s'explique sur la nuance attachée à ces divers termes.

de ses éléments, l'univers est la fidèle expression de la pensée éternelle.

A son tour, la connaissance humaine, pour être vraie, doit se modeler sur la réalité extérieure. Ainsi, en dernière analyse, notre jugement est vrai ou faux, selon qu'il est ou non conforme aux idées archétypes conçues par l'intelligence suprême. « Si nous voyons tous deux, écrit saint Augustin, que ce que vous dites est vrai, et si nous voyons tous deux que ce que je dis est vrai, où le voyons-nous, je le demande? Certes, ce n'est pas moi qui l'aperçois en vous, ni vous en moi, mais tous deux nous le voyons dans la vérité incommutable qui est au-dessus de nos têtes [1]. »

II.

La grande figure de saint Augustin domine le moyen âge tout entier et les docteurs de l'École adoptent unanimement la doctrine de l'exemplarisme. Henri de Gand est le tributaire de saint Augustin, bien plus que celui de Platon, à qui on le rattache erronément. L'œil fixé sur le philosophe africain, avec une teinte de mysticisme que l'on ne rencontre pas chez lui d'habitude, le docteur solennel explore les sommets de la science humaine. « On ne peut acquérir aucune connaissance certaine et infaillible de la vérité, s'écrie-t-il, si l'on ne contemple le type exemplaire de la lumière et de la vérité éternelle... [2] »

[1] Henri de Gand, *S. Theol.*, I, 2, nº 5. « Quinto sic Augustinus dicit 12 conf. : si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est incommutabili veritate. »

[2] *S. Theol.*, I, 2, nº 22. « Cum ipso teneamus : dicendum quod nulla certa et infallibilis notitia veritatis sinceræ a quocumque potest haberi nisi aspiciendo ad exemplar lucis et veritatis increatæ, unde illi soli certam veritatem valent agnoscere, qui eam in illo exemplari valent inspi-

Le début de la *Somme théologique*, une des belles productions de Henri de Gand, aux vues larges et synthétiques, n'est qu'une paraphrase brillante et originale du *De Trinitate* et de certains passages des *83 questions*. Nous essayerons de résumer ces dissertations sur les fondements transcendants de la science humaine.

III.

Henri accepte cette définition célèbre du vrai, relatée par l'Arabe Isaac : « Veritas est adæquatio rei et intellectus. » La vérité réside dans un rapport de conformité d'une chose et d'une intelligence.

« Autre chose, dit Henri de Gand, est savoir au sujet d'une créature, ce qu'il y a de vrai en elle (*id quod verum est in ea*), autre chose est connaître la vérité de cette créature (*scire ejus veritatem*). Ainsi, autre est la connaissance par laquelle on connaît une chose ; autre, celle par laquelle on connaît sa vérité [1]. »

Pour donner son assentiment au vrai, l'homme ne doit pas être en possession d'un système philosophique sur la nature de la vérité et de la certitude. « Id quod est ens et verum in re bene potest apprehendi ab intellectu absque hoc quod intentio veritatis ejus ab ipso apprehendatur [2]. » L'évidence de la

cere, quod non omnes valent. » — Cf. *Ibid.*, I, 1, nº 26. « Unde Augustinus, sanius interpretans dicta Platonis quam Aristoteles, ponit principia certæ scientiæ et cognitionis veritatis consistere in regulis, sive rationibus æternis incommutabilibus existentibus in Deo, quarum participatione per intellectualem cognitionem cognoscitur quidquid sinceræ veritatis in creaturis cognoscitur, ut sicut sua entitate est causa omnium existendi in quantum sunt, sic et sua veritate est causa omnium cognoscendi inquantum vera sunt. »

[1] *S. Theol.*, I, 2, nº 13. « ... Aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire ejus veritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur veritas ejus. »

[2] *Ibid.*, nº 14.

vérité nous sollicite et nous détermine invinciblement sans que nous songions à son ascendant mystérieux. Pour la découvrir, il faut soumettre la conscience à un interrogatoire délicat.

Henri distingue à bon droit un double état de connaissance : la *connaissance directe* et la *connaissance réfléchie.* La première résulte de l'opération spontanée de l'esprit; la seconde, d'une réflexion de la faculté sur elle-même et sur son acte. Cette distinction est importante dans le système de Henri de Gand, et nous la retrouverons en étudiant sa théorie de l'illumination spéciale.

Or, la concentration de l'esprit sur lui-même peut avoir un double objet : nous pouvons considérer la modification *subjective*, engendrée en nous par l'acte cognitif. C'est la réflexion psychologique. Nous pouvons aussi porter notre attention sur la *chose connue*, et rechercher la nature de la vérité. A cette seconde espèce de réflexion, qu'on peut appeler *objective*, Henri de Gand consacre de longues études.

Qu'est donc la connaissance vraie à laquelle s'applique la réflexion objective? « Connaître la vérité d'une chose, répond Henri, c'est *percevoir* la conformité qui existe entre la chose connue et son type idéal... Mais comme la chose possède un double type idéal, l'homme peut connaître la vérité de la chose de deux manières, vis-à-vis de l'un et l'autre modèle... Le premier exemplaire de la chose (*exemplar rei*) est l'idée universelle, existant dans l'âme et engendrée par la chose. Le second est l'intelligence divine (*ars divina*), qui contient les raisons idéales de toutes choses. C'est à leur imitation que, d'après Platon, Dieu a institué le monde[1]. »

[1] *S. Theol.*, I, 2, nº 15. « ... Et est dicendum quod cum, ut dictum est, jam veritas rei non potest cognosci nisi ex cognitione conformitatis rei cognitæ ad suum exemplar... secundum quod duplex est exemplar rei, dupliciter ad duplex exemplar veritatis rei habet ab homine cognosci... Primum exemplar rei est species ejus universalis apud animam existens ... et est causata a re. Secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes, ad quas Plato dicit Deum mundum instituisse, sicut artifex in mente sua facit domum. » Reprenant cette pensée

Une chose est vraie quand elle est semblable à son modèle éternel conçu par Dieu ; un jugement humain est vrai quand il correspond à la réalité extérieure. Dans la vérité ontologique, la norme est l'idée divine; dans la vérité logique, c'est la chose connue.

Entre l'une et l'autre vérité, Henri établit un parallèle; et, s'inspirant de saint Augustin, « il est absolument impossible, dit-il, que l'idée engendrée en nous par les choses extérieures nous donne de leur vérité une connaissance certaine et infaillible [1]. » Il nous indique une triple raison : l'idée ne dérive-t-elle pas, par voie d'abstraction, d'une chose variable ; et dès lors n'est-elle pas, à raison de son origine, soumise à des vicissitudes?

Et l'âme elle-même est sujette aux changements et à l'erreur. Comment la pensée serait-elle plus stable que la substance dont elle est une modification. Ce raisonnement revient souvent dans la philosophie augustinienne. Le docteur solennel renvoie lui-même au traité *De vera religione* [2]. Elle se trouve exprimée avec non moins de vigueur dans ce passage du *De libero arbitrio* : « ... Si autem esset æqualis mentibus nostris hæc veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostræ aliquando eam minus, aliquando plus vident, et ex eo fatentur se esse mutabiles; cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus; sed integra et incorrupta et conversos lætificet lumine, et aversos puniat cæcitate [3]. »

dans son commentaire des *Quodl.* I, 12 et 13, Zuccolius donne au double exemplaire de Henri le nom de *species indita* et de *species edita*. — Cf. S. Thomas, *S. Theol.*, p. I, XVI, art. 1. — Prantl (*Geschichte der Logik,* III, p. 191) interprète faussement la pensée de Henri, en écrivant de lui : « Und da er sodann diese Musterbilder (*exemplaria divina*), im Unterschiede gegen Thomas, ganz entschieden platonisch *als selbständige Wesen fasst* » !

[1] « Sed quod per tale exemplar acquisitum in nobis habeatur certa et infallibilis notitia veritatis omnino est impossibile triplici ratione. » *S. Theol.*, I, 2, n° 17.

[2] Aug., *De vera relig.*, c. 30.

[3] *De lib. arb.*, II, c. 12.

A ces arguments, Henri de Gand ajoute cette autre réflexion plus banale : l'idée humaine doit avoir des similitudes avec la vérité et l'erreur, puisque l'une et l'autre ont leur point de départ dans la même représentation imaginative [1].

IV.

Dans plusieurs textes du *De Trinitate*, saint Augustin aborde un nouveau point de vue de la question qui nous occupe. Henri le signale à peine dans sa *Somme théologique*, mais il en parle *ex professo* dans le *Quodlibet* IX, article 15, auquel d'ailleurs la *Somme* semble renvoyer plus d'une fois.

Saint Augustin enseigne que la connaissance des raisons éternelles est du ressort de l'intelligence supérieure (*ratio superior, quæ intendit æternis conspiciendis aut consulendis*), par opposition à l'intelligence inférieure, qui s'applique aux choses réelles de la nature (*ratio inferior, quæ intendit temporalibus*) [2].

Nous connaissons les êtres dans leur existence contingente, avant d'apercevoir dans l'idée divine le principe suprême de leur réalité. Pour employer une expression de saint Thomas, commentant saint Augustin, tel est l'ordre suivi dans la *via inventionis* [3]. Il n'en est pas de même si l'on envisage la

[1] Henri insiste longuement sur cette thèse que la *veritas sincera* ne peut jaillir du rapport entre la pensée humaine et la chose connue. Observons avec lui qu'il s'agit ici d'une pensée humaine *quelconque, quel que soit d'ailleurs son degré d'épuration et de dépouillement de la matière.* « Patet ergo quod certam scientiam, infallibilem veritatem, si contingat hominem cognoscere, hoc non contingit ei aspiciendo ad exemplar abstractum a re per sensus, quantumcumque sit depuratum et universale factum. » *S. Theol.*, I, 2, nº 18. — Cf. *Ibid.*, nºs 19 et 23. — D'après le degré d'abstraction, les scolastiques distinguaient l'abstraction physique, mathématique, métaphysique. Même cette dernière ne peut mener à la *veritas sincera*.

[2] *De Trinit.*, XII, cap. 1 à 7.

[3] S. Thomas, *S. Theol.*, p. I, q. LXXIX, art. 9.

dépendance logique des concepts : *secundum viam judicii*, car les idées éternelles sont la règle et la mesure des jugements que nous portons sur les êtres réalisés dans le temps [1]. Non pas qu'il existe en nous une double faculté de connaître, mais parce que la même faculté intellective exerce des actes différents, d'après l'objet auquel elle s'applique [2].

Par la *science*, nous connaissons les choses placées dans l'espace et le temps; par la *sagesse*, nous atteignons les intelligibles (*intelligibilia*) qui n'ont pas été, qui ne seront point, mais qui sont et demeurent dans leur éternelle immobilité [3].

Imbu de ces pensées, Henri répète volontiers les termes augustiniens dont sa mémoire s'est nourrie. A son tour, il décrit la dépendance réciproque de la *ratio inferior* et *superior* dans l'ordre chronologique et logique.

« Comme l'enseigne saint Augustin (et c'est mon avis), dit-il, les formes sensibles existant dans la matière, puis connues par les sens et transposées dans la mémoire, engendrent un concept qui dépend de l'imagination (*imaginarium intellectum*). Mais après que la forme de la vérité inaltérable a éclairé de la lumière d'une intelligence incorruptible et ce coup d'œil de l'esprit et ce concept dépendant de l'imagination, appelé par saint Augustin le *nuage de la phantasia*, alors, dans cette clarté, notre esprit aperçoit, fixées dans la vérité éternelle, la forme selon laquelle nous sommes, et en général les formes qui régissent la réalité des choses... [4] ».

[1] Aug., *De lib. arb.*, II, c. 12. « Judicamus hæc secundum illas interiores regulas veritatis... »

[2] Aug., *De Trinit.*, l. XII, cap. 4. « Cum igitur disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus, nec eam in hæc duo quæ commemoravi nisi per officia geminamus. »

[3] « Ad quam (sapientiam) pertinent ea quæ nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam æternitatem in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur sine ulla mutabilitate temporum. » *De Trinit.*, l. 12, c. 14.

[4] *Quodl.* IX, 15, p. 111, col. 4. « Ut enim dicit Augustinus (quod et ita esse arbitror) formæ sensibiles in materia existentes per sensum nunciatæ memoriæque transfusæ imaginarium faciunt intellectum, mente

Puis, fixant aussitôt les yeux sur le retour synthétique, il conclut : « Ainsi les formes essentielles que nous apercevons dans la lumière increéée apprennent à connaître en vérité les essences correspondantes réalisées dans la matière... [1] »

V.

L'homme n'arrive à ces hauteurs qu'après avoir gravi les échelons intermédiaires. Nulle part le philosophe gantois n'enseigne avec les ontologistes que Dieu est l'objet direct de nos visions et que cette source infiniment pure abreuve nos intelligences assoiffées de connaître [2]. « Il faut prendre garde que l'on peut connaître la vérité pure en regardant l'exemplaire divin de deux manières différentes : d'après la première, on le voit en tant qu'objet connu (*tamquam objectum cognitum*) et l'on aperçoit en lui la chose dont il est le modèle..... dans

concipiente intelligibilia in phantasmatibus. Sed cum forma inconcussæ et stabilis veritatis, quæ est ars divinæ sapientiæ... perfundit luce incorruptibilis sincerissimæque rationis, et mentis aspectum, et illum immaginarium intellectum, quem Augustinus appellat phantasiæ nubem, tunc in illa luce, et per hoc in æterna veritate... mente conspicimus formam, secundum quam sumus et universaliter formas, secundum quas habent esse illa de quibus habemus imaginarium intellectum. » C'est le commentaire du *De Trinitate,* l. XII, cap. 6 et 7.

[1] *Quodl.* IX, 15, p. 111, col. 4. « Et sic per formas quæ sunt essentiæ rerum, ut secundum se conspiciuntur illustratione lucis increatæ, cognoscuntur vera notitia ipsæ eædem formæ, ut habent esse in materia qua conspiciuntur in phantasmatibus illustratione lucis creatæ quæ est intellectus agens. »

[2] Comme saint Augustin, saint Thomas et d'autres, Henri de Gand a été accusé d'ontologisme. A. Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Mayence, 1865, t. II, p. 749) appelle Henri de Gand le précurseur de l'ontologisme, et Kleutgen, d'habitude si bien informé, écrit que seul parmi les scolastiques postérieurs à saint Thomas, Henri de Gand a interprété saint Augustin dans le sens de l'ontologisme. (*La philosophie scolastique,* t. I, p. 110.)

la seconde, on regarde l'idée divine uniquement comme principe de connaissance (*tamquam rationem cognoscendi tantum*) [1]. »

Connaître Dieu comme object direct, c'est embrasser d'un coup d'œil l'infinitude de l'Être suprême et contempler toutes choses dans cet océan de réalité. « Mais à cette connaissance parfaite de l'idée divine, l'homme ne peut atteindre de par ses seules forces naturelles..... ni même durant cette vie... [2]. » Nous savons certes que Dieu est infini, mais nous ignorons en quoi consiste cette infinitude : « Licet apprehendant (creaturæ) *quod* sit in Deo (infinitas), tamen nullo modo *quæ* sit [3].»

Le philosophe gantois nous apprend, dans de longues dissertations, à quels titres Dieu se trouve être pour nous le principe de nos connaissances.

Et d'abord, ne savons-nous pas qu'il est l'auteur de nos

[1] *S. Theol.*, I, 2, n° 19. « Sincera igitur veritas... non nisi ad exemplar divinum conspici potest. Sed est advertendum quod sincera veritas sciri potest aspiciendo ad hoc exemplar dupliciter : uno modo aspiciendo ad ipsum tanquam objectum cognitum, in ipso videlicet videndo exemplatum... alio modo aspiciendo ad exemplar illud tanquam rationem cognoscendi tantum. » — Cf. S. THOMAS, *S. Theol.*, p. I, q. 84, art. 5

[2] *Ibid.*, n° 20. « Ad talem autem cognitionem divini exemplaris homo non potest attingere ex puris naturalibus... nec etiam in vita ista lumine communis gratiæ. — Cf. *S. Theol* , I, 3, n°s 8, 13, 19 et 20 ; *Quodl.* IX, 15, t. II, p. 111, col. 2.

[3] *Quodl.* XII, 1, p. 233, col. 4. Ces déclarations suffisent pour venger la mémoire du docteur solennel. Elles acquièrent une signification plus pleine si l'on songe qu'à l'époque où brillait Henri, l'ontologisme comptait des adhérents. Quelques années avant lui, Guillaume d'Auvergne († 1249), un platonicien illuminé, enseignait à Paris que l'âme est en contact direct avec le Créateur et qu'elle lit dans l'Intelligence divine les idées archétypes, le κόσμος νοητὸς (GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima,* VII, 3-5). Quelques années plus tard, saint Bonaventure nous parle de l'ontologisme comme d'une doctrine défendue par certains philosophes de son temps, et met ses contemporains en garde contre leurs assertions. S. BONAVENTURA, *Quæstio anecdota :* « An rationes æternæ sint ratio cognoscendi in omni certitudinali cognitione. » (Ap. R. P. Fidelem a Fanna, Ratio novæ collectionis operum S. Bonaventuræ. Taurini, 1874, p. 228.)

facultés intellectives. « Est enim Deus prima ratio cognitionis ut *lux*, mentem solum illustrando ut ad intuendam sinceram veritatem acuatur [1] »? Dieu est l'auteur de nos facultés intellectives. Selon la belle expression de saint Augustin, nos âmes s'éclairent de Dieu comme des lampes.

Ne savons-nous pas aussi que sa lumière se répand sur les choses à connaître pour les rendre accessibles à notre intelligence [2]? Nous le voyons dans les choses, non face à face (*directo aspectu*), mais pour ainsi dire dans un regard oblique (*quasi obliquo aspectu*) [3]. Ainsi, quand on aperçoit un paysage inondé de soleil, on peut dire d'une certaine manière qu'on aperçoit le paysage dans le soleil lui-même [4].

Puis, après avoir montré qu'en Dieu réside l'explication dernière de la puissance intellectuelle et de l'intelligibilité des choses, voici que le docteur solennel établit les rapports entre la pensée humaine et la vérité absolue.

Dieu est l'*exemplar*, la *figura*, le *character* de nos idées, « à raison des règles éternelles contenues dans l'Intelligence divine (*ars divina*). Celles-ci sont les formes exemplaires des choses, de toutes leurs conditions et circonstances, de la même manière que des figures modèles indiquent tous les angles et toutes les sinuosités. C'est pourquoi en ces raisons éternelles est con-

[1] *S. Theol.*, I, 3, n° 12. — Cf. S. Thomas, *S. Theol.*, p. I, q. XII, art. 2; *ibid.*, q. LXXXIV, art. 5, et q. LXXXVIII, art. 3 ad. 1. « Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. »

[2] *S. Theol.*, I, 3, n° 12. « Sicut lux obliquata a sole in medio illuminat ad videndum alia a sole, non ipsum solem... (sic divina lux) illuminat secundum communem hujus vitæ statum ad cognoscendum sinceram veritatem rerum, primo diffundendo se super species rerum et ab illis in mentem. »

[3] *Ibid.*

[4] « Promittit enim ratio quæ tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuæ menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis, quasi sunt oculi, sensus animæ : disciplinarum autem quæque certissima talia sunt quæ sole illustrantur ut videri possint, veluti terra... » *Solil.*, I, cap. VIII. — Cf., par exemple, S. Thomas. « Sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem. » *S. Theol.*, p. I, q. LXXXIV, art. 5 in corp.

tenue la vérité pure des choses. Cette vérité, la chose elle-même la renferme, si elle contient tout ce que renferme son idée exemplaire; la chose est fausse en tant qu'elle s'en écarte, comme une image est appelée fausse en tant qu'elle n'imite pas son modèle. Voilà pourquoi la raison prochaine et adéquate de la connaissance parfaite de n'importe quelle chose est l'essence divine, en tant qu'elle est l'intelligence et le type exemplaire, d'après lequel s'imprime dans l'esprit un verbe en tout point semblable à la chose extérieure... Si la vérité est la conformité d'une chose et d'une intelligence, le verbe parfait de vérité doit être le concept formé d'après la suprême et parfaite ressemblance de la chose, et celle-ci n'est autre que l'idée éternelle, etc... [1] »

Arrivé au point culminant de l'échelle synthétique, le docteur solennel, toujours grave, se rehausse encore de majesté. Mais Henri n'a pas la vigueur de pensée ni la précision de termes qui font le secret de saint Thomas d'Aquin [2]. Plus fou-

[1] *S. Theol.*, I, 3, nº 15. « Tertio modo est ratio cognitionis, ut exemplar, atque character transfigurans mentem ad distincte intelligendum, et hoc ratione æternarum regularum in divina arte contentarum, quæ conditiones rerum omnes et circumstantias exemplant tamquam figuræ exemplares omnes angulos et sinus earum indicantes : in quibus ergo expressa rei veritas continetur quam res ipsa in se continet, habendo quidquid de ipsa suum exemplar repræsentat, quæ in tantum falsa esset in quantum ab illa deficeret, sicut imago dicitur falsa in quantum deficit ab imitatione sui exemplaris. Et propter hoc proxima et perfecta ratio cognoscendi sinceram veritatem de re quacumque perfecta cognitione est divina essentia, in quantum est ars sive exemplar rerum imprimens ipsi menti verbum simillimum veritati rei extra... Si enim... veritas est adæquatio rei et intellectus, verbum perfectum veritatis debet esse formatio cogitatio secundum supremam et perfectam similitudinem ad ipsam rem, quæ non potest esse nisi exemplar illud æternum. »

[2] Voici comment le génie de saint Thomas d'Aquin a su tracer en quelques lignes la solution du problème qui nous occupe : « Divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quæ est extra animam. Ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei. Veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum qui est causa rerum... Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas. » *S. contra Gentiles I*, I, c. LXII.

gueux et moins étudié, il se laisse entraîner davantage par la beauté de la thèse qu'il décrit, et sa pensée va à la dérive sous la poussée de l'inspiration mystique.

Car le docteur solennel a une trempe d'esprit trop originale pour ne pas poser par lui-même le problème des fondements de la vérité et lui donner une solution personnelle. C'est le côté individuel de sa doctrine qu'il nous reste à exposer. Après avoir esquissé la théorie commune de l'exemplarisme, il sera aisé de mettre en relief le système bizarre que Henri de Gand a greffé sur l'enseignement traditionnel.

VI.

On se souvient que pour Henri de Gand, connaître la vérité pure et parfaite d'une chose, c'est percevoir la conformité qui existe entre cette chose et l'idée divine [1].

Conduit par le raisonnement au seuil de l'infini, quand il voit se dresser l'essence de Dieu devant la faiblesse de la raison humaine, il est pris de vertige. Il lui paraît qu'il n'a pu contempler ces régions sereines de la spéculation sans recevoir de Dieu un secours particulier, un surcroît de lumière, qui découvrit à ses yeux émerveillés les assises de la science humaine. Et, saisi de respect et de crainte, il s'écrie : « Il faut reconnaître d'une façon absolue que l'homme ne peut atteindre la vérité sincère d'aucune chose par une connaissance qui dérive des forces de sa nature; s'il le peut, c'est grâce à une illustration de la lumière divine [2] ».

Telle est cette théorie de l'illumination ou de l'illustration spéciale, si diversement appréciée par les historiens de la philosophie, mais qui, de l'aveu de tous, enveloppe d'une teinte de mysticisme les doctrines du docteur solennel.

[1] Voir page 167.

[2] *S. Theol.*, I, 2, n° 27. « Absolute ergo dicendum quod homo sinceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus, ejus notitiam acquirendo, sed solum illustratione luminis divini... »

Quelles sont, d'après lui, les limites que la nature vient imposer aux forces de la raison?

« Autre est connaître ce qu'il y a de vrai dans une chose, autre, connaître la vérité de cette chose [1]. » Par le travail spontané de l'intelligence, nous atteignons les êtres tels qu'ils sont. Mettre en doute cette capacité initiale et naturelle de l'esprit humain, c'est dire que l'auteur de la nature a mal fait ce qu'il a fait et qu'il nous berce de perpétuelles illusions. « Dès que l'intellect possible se trouve informé par les espèces intelligibles, aussitôt, grâce aux lumières de l'intellect agent et sans qu'il faille aucune connaissance précédente..... nous formons naturellement les premiers concepts incomplexes des choses intelligibles..... Cette connaissance s'appelle *indivisibilium intelligentia* : ainsi l'esprit connaît par un premier travail naturel les choses, termes de ses concepts (*cognoscit terminos*) ; et par leur comparaison réciproque, le jugement de l'esprit énonce spontanément, et sans aucun raisonnement, les premiers concepts complexes des choses intelligibles, tels que : la partie est plus grande que le tout... Ce sont là, pour ainsi dire, les premiers principes de chaque science, principes qui sont connus naturellement, et *de par les forces de la nature* (*naturaliter, ex puris naturalibus*). *Je parle ainsi à cause de la connaissance de la vérité sincère* et à cause de la connaissance des choses qui dépassent l'ordre naturel [2]. » La formation

[1] Voir page 166.

[2] *S. Theol.*, q. 5, n° 5. « Intellectus possibilis statim informatus specie intelligibilium, statim in lumine intellectus agentis, sine omni notitia actuali... præcedente... naturaliter concipit primas intentiones intelligibilium incompletorum, primo cognoscendo terminos et quiditates rerum ... et vocatur eorum intellectus indivisibilium intelligentia qua mens primo naturaliter cognoscit terminos et quorum collectione ad invicem per intellectum componentem et dividentem consimiliter concipit naturaliter sine omni discursu primas conceptiones intelligibilium complexorum ut quod totum est majus sua parte... Et sunt ista quasi principia per se naturaliter intellecta cujuslibet scientiæ *ex puris naturalibus acquirendæ. Quod dico propter notitiam sinceræ veritatis et etiam propter notitiam scibilium supernaturalium, ut sunt ea quæ sunt fidei...* »

des concepts généraux et l'énonciation des premiers principes qui en dérivent constituent la connaissance du *quod verum est* [1]. La nature suffit à ces acquisitions fondamentales du savoir humain; elle nous y conduit d'elle-même. A cette première étape de la vie intellectuelle, notre certitude est *directe* et *spontanée* au même titre que notre connaissance.

Même à cela ne se borne pas le pouvoir de nos facultés intellectives. La nature, assez puissante pour nous apprendre des choses vraies (*id quod verum est*), peut aussi, dans une certaine mesure, nous initier à la vérité des choses (*veritas rei*). L'œil fixé sur les concepts que nous avons abstraits de la connaissance sensible, nous scrutons la nature intime de leur vérité et nous la voyons jaillir d'un rapport d'harmonie entre ces concepts et leurs objets. La réflexion nous découvre alors le motif de notre certitude.

« A ce premier état de la connaissance certaine, l'homme peut arriver au moyen des premiers principes de l'ordre spéculatif ; il peut atteindre cet état *par l'action exclusive des forces de son âme,* en regardant uniquement le concept abstrait de la chose [2]. »

Ici s'arrête la puissance naturelle de l'intelligence. Il existe un second état de certitude réfléchie, auquel l'âme humaine ne peut se hausser par l'énergie dont la nature l'a dotée. Parvenue à cet état, non seulement elle verra que son concept est conforme aux choses, mais elle saura le *dernier pourquoi* de cette conformité. Un rapport nouveau surgira devant ses yeux, reliant les créatures au Créateur dans la pensée divine. Dans l'éclat de cette lumière éternelle, l'homme saisira la *veritas*

[1] « Omnis enim virtus cognoscitiva per suam notitiam apprehendens rem sicuti habet esse in se extra cognoscentem, apprehendit quod verum est in ea. » *S. Theol.*, I, 2, nº 13.

[2] *S. Theol.*, II, 1, nº 5. « Primo modo certam notitiam contingit hominem hic habere (secundum dictum modum sciendi) ex primis principiis speculabilium ad quem potest attingere actione præcisa naturalium virium animæ, aspiciendo ad solum exemplar creatum abstractum a re, si tamen ad hoc sufficiat illud exemplar sine illustratione exemplaris æterni. »

sincera et limpida, le secret de la puissance intellectuelle, la raison ontologique de l'intelligibilité des choses [1].

« Pendant cette vie (*nunc*) [2], il se fait que l'homme, de par ses forces naturelles, ne peut atteindre les règles de la lumière éternelle, pour y contempler la vérité sincère. Sans doute, les puissances purement naturelles atteignent ces règles, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, l'âme est ainsi faite qu'elle reçoit une information immédiate de la vérité première. Cependant, ce n'est pas par elles-mêmes (*ex se*) que les puissances naturelles arrivent à ces règles, mais Dieu les offre et les soustrait à qui il veut [3]. » Et quelques lignes plus bas, il résume ces idées diverses en cette formule caractéristique : « Licet *in* puris naturalibus constitutus illud attingat, tamen illud *ex* puris naturalibus naturaliter attingere non potest [4]. »

[1] *S. Theol.*, I, 2, nos 8, 25, 26, 27 ; I, 5, no 5 ; II, 1, no 6, et *passim*. — Cf. *S. Theol.*, I, 7, no 5. « Deus solus potest illud exemplar (æternum) homini ostendere. »

[2] Rien n'autorise M. Schwartz à traduire ce *nunc* par les mots « dans l'état de déchéance ». Il ne s'agit pas, dans le texte cité, d'une opposition entre l'état de *nature pure* et l'*état de déchéance*. D'après cet auteur, l'illumination spéciale est nécessaire à raison de la faute originelle et de l'obscurcissement de la raison. Elle ne l'aurait pas été si l'homme avait été « dans sa vraie condition pour arriver à la vraie science ». Ce système nous paraît arbitraire. Schwartz, *Henri de Gand et ses derniers historiens*. (Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie royale, t. X, p. 60.) Voir aussi plus loin, p. 185, note 3.

[3] *S. Theol.*, I, 2, no 26. « Nunc autem ita est quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis æternæ ut in eis videat sinceram veritatem ; licet enim pura naturalia attingant ad ipsas, quod bene verum est, sic enim anima rationalis creata est, ut immediate a prima veritate informetur ut jam prius dictum est, non tamen ipsa naturalia ex se agere possunt ut attingant illas, sed illas Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit. »

[4] *Ibid.*, no 27.

VII.

Quelle est la nature de l'*illustratio specialis ?*

Henri nous avertit que cette lumière divine vient hypertrophier en quelque sorte l'acuité cognitive de l'intelligence [1]. Mais une fois surélevé au-dessus de lui-même, l'homme embrasse sans peine la vérité qui resplendit devant lui. En effet, de quoi s'agit-il? De saisir le rapport transcendental qui existe entre les essences intelligibles et les idées divines. Certes, cette perception ne constitue pas un mystère.

Ce serait donc se méprendre sur la portée du secours spécial dont il s'agit ici que de le confondre avec une autre illumination de la lumière céleste à laquelle la *Somme théologique* consacre de longs développements. En parlant de la théologie, Henri se demande dans l'article XVIII, quest. 3 : « Utrum homo posset hanc scientiam exponere sine speciali illustratione divina. » Et il répond : « Pour comprendre la science théologique, Dieu doit nous donner une lumière spéciale que la foi produit en nous. Et cette même lumière doit éclairer le professeur qui enseigne à d'autres ce que lui-même a entrevu dans cette clarté surnaturelle [2]. »

Mais cette clarté surnaturelle à laquelle les commentateurs ont donné le nom de *lumen medium* [3], Henri prend soin de la

[1] En ce sens il appelle l'*illustratio specialis* un *lumen aliquod supernaturale infusum* (*S. Theol.*, I, 2, n° 9) qu'il oppose au *lumen lucis naturalis* de l'intelligence (*Ibid.*, n° 30). — Cf. n° 5 : « Sed in illa (incommutabili veritate) nihil vidimus nisi speciali illustratione divina, quia ipsa excedit limites naturæ nostræ. »

[2] *S. Theol.*, XVIII, 3. « Quare, cum, ut supra dictum est, intellectus hujus scientiæ non potest haberi sine illustratione speciali lumini fidei superaddita, igitur absolute dicendum est quod sine illustratione speciali divina, fidei superaddita, scientiam istam nemo potest exponere. »

[3] Voici ce qu'écrit Sogia : « Auctor hujus sententiæ atque luminis medii inter lumen fidei et lumen gloriæ fuit Henricus qui proinde merito debuit solemnis doctoris titulo decorari... » Fr. G. Sogia, *In Prol. Sentent. Quæst. disput.* Pars 3ª : « de sacra scriptura, etc. » Saceri, 1692. Disp. IV, q. 8, p 407, col. 1. — Cf. H.-A. Burgus, *Paradoxa theologica et philosophica* (Bononiæ, 1627), parad. 1ᵘᵐ : « de Lumine », pp. 5 et suivantes.

distinguer de l'illumination de la *veritas sincera*. Quand il les compare, il appelle la première l'*illustratio specialioris*, vis-à-vis de la seconde, l'*illustratio communis* [1]. De l'une, il traite en théologien ; de l'autre, en philosophe.

Si cette diffusion d'un rayon divin sur l'intelligence rappelle de loin les contemplations des mystiques, il faut remarquer cependant que Henri s'arrête au seuil de la rêverie. Un véritable mystique eût brodé sur cette trame des élévations sentimentales vers Dieu. Chez Henri, c'est toujours le penseur qui domine. Dès qu'il a montré le rôle que joue l'illumination spéciale dans la connaissance de la vérité pure, le docteur solennel estime sa tâche accomplie. C'est ce que n'ont pas assez remarqué ceux qui ont rattaché le docteur solennel à l'école mystique [2].

Quelle différence entre l'illuminisme de Henri de Gand et celui d'un Nicolas de Cuse, pour qui l'esprit est un aveugle-né à qui Dieu se charge de donner la vue [3] ! Et qu'il y a loin de la thèse de l'illumination spéciale aux visions extatiques des néoplatoniciens ou des théosophes du XIVe et du XVe siècle !

[1] *S. Theol.*, I, 2, n° 35. « Ad secundum quod homo naturaliter scire desiderat, ergo potest scire *ex puris naturalibus* : Dicendum quod verum est. Non tamen sic ut ipsam veritatem *ex puris naturalibus* videat, sicut dictum est. Naturali enim appetitu bene desiderat scire etiam illa quæ sunt *supernaturaliter* cognoscenda, *quæ secundum communem illustrationem a divino exemplari sine illustratione specialiori non potest attingere.* » Voir la même opposition *S. Theol.*, I, 5, n° 5.

[2] Nous ne comprenons pas comment on peut rattacher Henri au mysticisme, à moins d'y faire entrer tous ceux qui, durant le moyen âge, se sont occupés de philosophie. Comme on l'a observé depuis longtemps, il n'est pas tel penseur qui n'ait eu ses heures d'envolées mystiques. Saint Thomas d'Aquin, le prince des spéculatifs, en fournit un premier exemple. S'il en est ainsi, une division entre mystiques et spéculatifs ne peut s'inspirer que d'une *denominatio a potiori*, comme disaient les anciens professeurs de logique. Or, à ce point de vue, il est certain que l'on trouve chez Henri un maximum de spéculation, un minimum de mysticisme.

[3] Nicolas de Cuse, *De Possest*, fol. 178, pp. 1 et suivantes : « Spiritus veritas est virtus illuminati cæcinati qui per fidem visum acquirit. »

VIII.

Au début de la Somme I, article 2, le philosophe gantois réfute l'opinion de ceux qui exigent l'intervention de l'*illustratio specialis* pour la production de *tout* acte de connaissance, quelle que soit d'ailleurs sa simplicité. Eh quoi! s'écrie Henri de Gand, les autres créatures exercent leurs opérations distinctives par le jeu exclusif de leurs activités naturelles. Et n'est-ce pas l'acte de connaissance qui constitue l'opération propre et distinctive de l'homme? Prétendre que, dans aucun cas, les forces originelles de l'intelligence ne sont suffisantes pour que celle-ci puisse connaître, c'est faire injure à l'homme. « ..... Si scire non posset ei (homini) contingere ex puris naturalibus, neque ulla operatio omnino, et sic quoad hoc esset inferior omnibus creaturis [1] ».

Ces réserves sont significatives. A ces connaissances qui dépassent les forces de la nature, Henri oppose les opérations intellectives qui jaillissent de l'esprit humain en vertu de son énergie native. On comprend dès lors que le philosophe gantois distingue en nous une lumière increéée et une lumière créée : Dieu lui-même est l'intellect agent qui donne à l'esprit la force de contempler la vérité pure, tout comme l'intellect agent qui dérive de notre nature nous permet de saisir la vérité dans le concept abstrait du phantasma. « ..... Ut secundum hoc intellectus agens illustrans mentem ad cognoscendam veritatem sinceram..... dicatur ipse Deus, quemadmodum intellectus agens illustrans mentem ad cognoscendum imaginariam veritatem in conspiciendo universale in phastasmate [2] ».

Les expressions *ex puris naturalibus* et *illustratio luminis specialis* qui, en cette matière, se présentent à chaque ligne sous la plume de Henri de Gand, doivent s'interpréter dans leur

[1] S. *Theol.*, I, 2, nº 9.
[2] *Quodl.* IX, 15, p. 111, col. 4.

sens étymologique [1] : la force intellective doit être habilitée par une lumière supérieure octroyée par Dieu.

[1] Si nous insistons sur cette idée, c'est que nous avons cru d'abord trouver une autre interprétation de l'illumination spéciale, et ramener à la doctrine commune de la scolastique exposée plus haut, ce qui, d'après ses historiens, constitue une anomalie dans le système de Henri de Gand. Les termes « scire ex puris naturalibus » auraient été synonymes de « scire ex rebus creatis », et ces autres « scire illustratione luminis divini » auraient visé la connaissance de la vérité par la cause suprême. En d'autres mots, nous connaissons la vérité pure et dernière des choses, non pas en ayant l'œil fixé sur les créatures « ex puris naturalibus », mais en étudiant ces créatures et leur intelligibilité dans leur rapport transcendental avec les idées divines. On le voit, la théorie de l'illumination spéciale se réduirait alors à une tautologie, et la puissance de la raison serait restée sauve.

Nous croyons cependant que la pensée du docteur solennel est autre, et qu'il s'agit ici, d'une part, d'une limite tracée au déploiement de nos facultés naturelles; d'autre part, d'une véritable intervention spéciale de Dieu. Voici quelques textes où les termes « ex puris naturalibus » visent certainement l'énergie subjective de l'esprit, et non pas la considération des créatures (*imaginarius conceptus*) : « Licet in puris naturalibus constitutus (état naturel)... tamen illud (exemplar divinum) ex puris naturalibus attingere non potest. » *S.* I, 2, n° 27. — Dans la *S.* II, 1, n° 5, il oppose l' « illustratio divini exemplaris » à l' « actio præcisa naturalium virum ». Ce dernier terme est explicite. — Dans la *S.* I, 2, n° 33, l' « illustratio » s'appelle la « præsentatio hujusmodi exemplaris », « præsentatio » que Dieu n'accorde que quand il le veut bien. — En parlant de la connaissance naturelle, Henri dit : « Concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali illustratione... cognoscere potest. » *S.* I, 2, n° 11. — De même il dit que nous pouvons connaître Dieu « ex puris naturalibus assistente divina illustratione generalis et hoc ex creaturis. » S. XXIV, 2, n° 9. Les deux termes exprimant ici des idées différentes, l'expression « ex puris naturalibus » vise la puissance subjective de l'esprit. — Voyez encore, là où il parle du concours physique que Dieu prête à toute opération intellectuelle, combien, pour prévenir une objection, il insiste sur la causalité réelle de l'esprit humain : « Nec impedit illa influentia generalis adjuvans ad cognitionem, quin cognitio illa dicatur fieri *ex puris naturalibus.* » S. I, 2, n° 11. — Même sens dans la *S.* III, 4, intitulée : « Utrum continget hominem scire omnia ex puris naturalibus ». Cf. cette phrase, où l'expression « ex puris naturalibus » est remplacée par une autre suffisamment significative : « Circa secundum arguitur quod non contingit

IX.

Mais voici qui donne un nouveau relief à l'intervention spéciale de Dieu et fixe la portée définitive du système.

C'est une doctrine communément professée dans l'École, que Dieu, auteur et conservateur des causes secondes, doit aussi leur prêter le secours de sa toute-puissance pour qu'elles puissent exercer leur activité. Personne ne contestait la nécessité de cette intervention ; mais on discutait sur sa nature : témoin la célèbre controverse de la prémotion physique et du concours simultané. A raison de sa contingence, la créature est incapable par elle-même de surajouter à son essence la perfection que contient une opération quelconque. L'Être suprême applique les causes secondes à leur acte (*applicatio virtutis ad actionem*) et, par son influx pénétrant, concourt avec elles à la production d'un effet unique. En ce sens, on peut dire que Dieu est la lumière de notre esprit.

Henri connaît cette illumination générale, accompagnant *toute* opération intellective ; mais il la distingue soigneusement de l'illumination spéciale qui s'irradie sur nos âmes. Cette opposition dissipe les derniers doutes que des expressions métaphysiques pourraient soulever. « Il convient d'accorder d'une façon absolue, dit-il, que l'homme peut, par la vertu de son âme et sans le secours de n'importe quelle illustration divine, connaître certaines choses, grâce à ses forces naturelles. Je dis : *par ses forces purement naturelles, sans exclure pour cela l'influence générale de l'intelligence première...* [1] ».

hominem aliquid scire ex sola naturali industria sine speciali illustratione divina. » S. I, 2. Enfin : « Sed in illa (veritate sincera) nihil videmus nisi speciali illustratione divina quia ipsa excedit limites naturæ nostræ. » *Ibid.*, n° 5, etc. Ajoutons que Burgus (*op. cit.*, Parad. XVIII) interprète dans le même sens la pensée de Henri de Gand.

[1] S. *Theol.*, I, 2, n° 11. « Absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliquæ cognoscere et hoc ex puris naturalibus... Dico autem ex puris naturalibus, non excludendo generalem influentiam primi intelligentis quod est primum agens in omni actione intellectuali. »

Et plus loin : « A ceux qui affirment que notre puissance de connaître trouve en Dieu sa raison suffisante, nous dirons que cela est vrai quand il s'agit de l'illustration spéciale nécessaire à la connaissance de la vérité pure. Mais dans toute autre représentation intellective, Dieu n'intervient que comme moteur universel [1] ».

Comme Henri s'ingénie à décrire l'illumination particulière! C'est par une compénétration intime que le rayon divin imprègne nos intelligences (*ipsi intime illabendo* [2]). Il vient en nous, continue-t-il sous l'inspiration d'une réminiscence augustinienne [3], non point en passant d'un lieu dans un autre, mais par un contact mystérieux, en s'imprimant dans nos âmes pour les transformer à sa ressemblance (*in conceptu nostro se imprimit* [4]).

X.

Cette intervention de choix, Dieu la prodigue-t-il, comme il prodigue son concours à l'activité naturelle des causes secondes? Ici la doctrine du docteur solennel devient hésitante.

D'aucunes fois, l'illumination spéciale apparaît comme une faveur peu commune, l'apanage de quelques initiés. Appliquant à sa théorie une autre pensée de saint Augustin, il réserve à un petit nombre d'élus la contemplation des raisons éternelles [5] : « Ad quas mentis acie pervenire paucorum est [6]. » Dieu réserve cette grâce insigne à qui bon lui semble : « Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit. Non enim quadam

[1] « Quod ergo arguitur quod sufficientia nostra in cognoscendo ex Deo est, dicendum quod verum est tamquam ex specialiter illustrante in cognitione sinceræ veritatis. In omni autem cognitione alia cogitationis non nisi sicut ex universali movente. » *Ibid.*, n° 28. — Cf. VII, 1.

[2] *S. Theol.,* I, 3, n° 23.

[3] Henri cite les *Soliloq.*, I, cap. VI. — Cf. *De Trinit.*, XIV, 15.

[4] *S. Theol.,* I, 2, n° 11.

[5] *S. Theol.,* I, 2, n° 22.

[6] *De Trinit.,* 12, cap. 14.

necessitate naturali se offerunt [1] ». Dieu apparaît ainsi comme le dispensateur absolument libre d'une libéralité toute gratuite.

Henri s'élève avec véhémence contre Platon, parce qu'il aurait enseigné que les essences intelligibles sont nécessairement présentes à l'âme, pour l'illuminer de leur clarté sereine [2]. A son avis, Platon aurait entrevu l'état d'innocence, dans lequel rien ne se serait opposé à ce contact perpétuel de l'âme et de la lumière spéciale [3].

A d'autres endroits, il insiste sur une idée nouvelle : si tous les hommes ne peuvent pas, à tous les moments, contempler la vérité pure, l'obstacle ne vient pas de Dieu qui, malgré son droit absolu, ne refuse jamais à la nature le secours gratuit et spécial dont elle a besoin : « Omnibus tamen quantum est ex parte Dei hominibus æqualiter præsentatur [4] ». Car l'homme n'est pas toujours disposé ou capable de recevoir la lumière divine : « Ut unusquisque secundum dispositionem et capacitatem suam eo illuminetur [5] ». Parfois aussi la malice de l'homme est si grande que la lumière divine se retire de son esprit et « alors, en aucune façon, son âme ne voit la vérité ;

[1] *S. Theol.*, I, 2, nº 26. — Cf. *De Trinit.*, 4, cap. 15.

[2] « Tertio dixit (Plato) quod Deus præsens animam notitia perfecta veritatis de necessitate illuminat. » *S. Theol.*, I, 4, nº 16.

[3] *S. Theol.*, I, 4, nº 17. « (Plato) sumniavit statum innocentiæ, ubi anima erat in corpore non subdito peccatis... et ideo non impedit a perfectæ illustratione lucis divinæ, quam omnes in illo statu percepissent, et perfectam veritatem scibilium facillime percepissent. » Ce texte nous fournit un nouvel argument contre la théorie de M. Schwartz, d'après laquelle l'illumination spéciale ne serait nécessaire qu'à raison de la déchéance *originelle*. (Voy. page 178, note 3.) En effet, si l'homme n'avait pas péché, de l'aveu de Henri, il aurait reçu à tous les moments de sa vie l'illustration de la lumière spéciale : preuve évidente que dans l'hypothèse d'un état d'innocence, l'illustration spéciale eût encore existé, pour suppléer aux forces de la nature. Henri reste fidèle à cette pensée quand, comme nous le verrons aussitôt, il enseigne que dans l'état actuel, c'est au degré de « sainteté » que se mesure l'abondance de lumière reçue de Dieu.

[4] *S. Theol.*, I, 2, nº 33.

[5] *Ibid.*

mais il déraisonne complètement à propos de tout objet connaissable, de manière qu'il n'aperçoive pas la vérité, mais qu'il soit emporté par l'erreur qu'il a méritée [1] ».

XI.

On reconnaît le souffle augustinien dans ces pensées. A divers endroits de ses ouvrages, le philosophe africain enseigne que l'âme doit être sainte et pure pour être admise à la contemplation des idées absolues : « Et ea quidem rationalis anima non omnis et quælibet, sed quæ sancta et pura fuerit, hæc asseritur illi visioni idonea : id est quæ illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum, et similem his rebus quas videre intendit habuerit [2] ». Saint Thomas a eu raison de dire que l'évêque d'Hippone vise ici l'intuition immédiate des idées divines (*visio*), réservée aux bienheureux [3]. Toutefois, la suite du raisonnement augustinien le démontre, cette pensée s'applique aussi à la vie présente, où l'âme ne connaît les idées divines que par l'intermédiaire des créatures.

Pour saint Augustin, l'âme sainte et pure est celle qui est assez maîtresse d'elle-même pour maintenir l'équilibre de son être dans la pondération harmonieuse de ses facultés. Le débauché de l'esprit est, comme le débauché du cœur, incapable des hautes spéculations de la vie métaphysique. Dans le même sens, Platon disait déjà que la vertu est la condition de la science humaine.

[1] *Ibid.* « Omnibus tamen, quantum est ex parte Dei, hominibus æqualiter præsentatur ut unusquisque secundum dispositionem et capacitatem suam eo illuminetur, nisi, exigente eminente malitia, aliquis mereatur, ut ei omnino subtrahatur, ne ullam veritatem anima videat sed totaliter infatuetur in omni cognoscibili, vel in alio determinato, ne videat veritatem in eo, sed dilabatur in errorem quem meretur. »

[2] S. Augustin, *Lib. LXXXIII QQ.*, q. 66 in med.

[3] S. Thomas., *S. Theol.*, I, q. LXXXIV, art. 5, in fine. Le docteur angélique commente le texte : « Quæ sancta et pura », etc., en disant : « Sicut sunt animæ *beatorum*. »

XII.

Si Henri de Gand a eu raison de souscrire sans réserves à ces conceptions de saint Augustin, il a eu tort d'y voir une application de la théorie bizarre qui lui a valu à lui-même une place isolée dans l'histoire de l'idéologie scolastique. Nulle part saint Augustin ne parle d'une distinction entre le concours général de Dieu dans l'acte de connaissance et l'illumination particulière qui serait nécessaire pour atteindre les derniers fondements ontologiques de la vérité. Dans les textes que nous avons rapportés et dans un grand nombre d'autres citations qu'il commente, le docteur solennel n'a pu trouver des confirmations à sa thèse qu'à raison d'une méprise sur le sens évident du raisonnement augustinien. Partout, en effet, le docteur d'Hippone, fidèle à son point de vue de prédilection, se borne à insister sur la contingence de l'esprit humain, sur sa dépendance vis-à-vis de Dieu, dans son être, dans sa conservation et dans le déploiement de son activité. C'est en ce sens, et uniquement en ce sens, que saint Augustin parle d'une illumination divine.

De quel droit le docteur solennel recule-t-il les limites naturelles de l'intelligence humaine en deçà de la connaissance synthétique de la vérité? Pas à pas, l'analyse et l'abstraction nous apprennent que l'auteur de la nature est très sage et qu'il a dû concevoir les raisons éternelles des essences avant d'appeler à l'existence la moindre des créatures.

Il n'est pas difficile d'en conclure que les exemplaires divins constituent les assises dernières de la vérité et de la certitude. Jusqu'ici, où la raison humaine est-elle prise en défaut? Et pourquoi, après avoir proclamé Dieu l'auteur des forces intellectives, appeler ce même Dieu au secours de l'intelligence, sous prétexte qu'elle est impuissante à explorer les régions supérieures de son activité ?

Henri de Gand écrit lui-même que l'esprit humain peut se démontrer l'existence de Dieu et connaître sa nature. A cet

effet, il lui attribue un « organum [1] » qui n'est autre que la puissance intellectuelle, considérée vis-à-vis d'un objet déterminé de son champ d'action : « in præsenti cognoscitur (Deus) quid sit, ex puris naturalibus, assistente divina illustratione generali [2] ». Ce *quid sit* ne contient-il pas la condamnation entière de la théorie de l'illumination spéciale? N'est-ce pas dans ce *quid sit* que Henri lui-même a compris pourquoi Dieu est la *ratio cognoscendi* suprême, ou, pour employer sa terminologie, la *lux spiritualis*, la *species*, la *figura* de l'esprit ?

Il est plus logique, après avoir proclamé l'influence générale de la cause suprême, de lâcher toutes brides à l'esprit humain et de reculer ses limites jusqu'au seuil du surnaturel. Au delà, c'est l'inconnaissable et l'incompréhensible, et l'on comprend que Dieu intervienne pour nous faire entrevoir, par la révélation et la grâce, un coin de ce monde surhumain. Saint Thomas fut plus ferme dans son enseignement idéologique en écrivant dans son commentaire du *De Trinitate* : « *Quamvis non requiratur novi luminis additio*, ad cognitionem eorum ad quæ naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio [3] ».

Pour établir son étrange conclusion, Henri abuse des arguments qu'il invoque [4]. Sans doute, l'âme est sujette à l'erreur ; mais elle porte en elle des garanties qui la protègent contre ses propres égarements. Car l'auteur de nos forces intellectives a dû les doter de ce qu'on appelle parfois l'instinct rationnel de l'homme vers le vrai.

Sans doute, l'individu passe et meurt, et la pensée doit subir en quelque sorte le contre-coup de cette variabilité; mais l'essence est immobile et impérissable, comme l'idée divine dont elle est le reflet.

De tout cela il est logique de conclure avec saint Augustin :

[1] S. *Theol.*, XXIV, 1, nº 10. « Debit igitur homo habere in se organum, per quod potest in speculationem essentiæ et quidditatis Dei per intellectualem operationem procedere... »

[2] S. *Theol.*, XXIV, 2, nº 9.

[3] S. Thomas, *op. 70 super Boeth. de Trinitate.*

[4] Voir plus haut, page 168.

l'intelligence humaine et la nature extérieure, limitées et contingentes, ne contiennent pas la raison dernière de leur vérité et de leur intelligibilité. Henri va plus loin et il ajoute : l'homme est *par lui-même impuissant à faire ce raisonnement.* Sans Dieu, continue saint Augustin, pas de fondement suprême au monde idéal. Donc, conclut Henri, sans une illumination spéciale de la lumière divine, impossible à l'homme d'édifier la théorie de l'exemplarisme et du retour synthétique. Tôt ou tard on arrive, dans le système du docteur solennel, à cette transposition de l'ordre ontologique dans l'ordre subjectif.

Si on laisse de côté la théorie de l'illumination spéciale, qui n'est qu'un détail défectueux dans un système magistral, tout ce début de la *Somme*, consacré à la connaissance humaine dans ses rapports avec l'intelligence divine, est empreint d'une originale beauté. Le docteur solennel ne plane pas longtemps dans ces sphères supérieures de la pensée. « Quand on y arrive, autant du moins que cela peut se faire, celui qui y est arrivé n'y demeure point, mais il en est pour ainsi dire repoussé par l'éclatante réverbération de lumière [1]. »

XIII.

Parmi les historiens de Henri de Gand, il en est qui, dans ces premiers articles de la *Somme théologique,* n'ont vu qu'une réfutation du scepticisme, en même temps qu'une légitimation de nos connaissances [2].

C'est une erreur. Sans doute le docteur solennel consacre une partie de son premier article à démolir quelques objections parties d'un point de vue sceptique [3]. Mais elles ont une

[1] « Et cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa repellitur. » S. AUGUSTIN, *De Trinit.*, XII, 15.

[2] Huet, par exemple, et après lui tous ceux qui se sont inspirés de sa dissertation pour porter un jugement sur l'idéologie de Henri de Gand.

[3] *S. Theol.*, I, 1, nos 23 à 28.

importance minime, et loin de constituer au profit de Henri un mérite d'originalité, elles peuvent être rangées parmi les clauses de style qu'on rencontre dans tous les traités philosophiques de l'époque.

L'une est la difficulté d'Héraclite, pour qui les choses sensibles, à raison de leur variabilité, ne peuvent engendrer une science certaine. Une seconde n'est autre que la fameuse critique des *species* ou des formes intermédiaires, dont les nominalistes du XIVe et du XVe siècle ont fait leur grand cheval de bataille. Elle se rencontre chez plusieurs prédécesseurs de Henri. Huet [1] et Lajard [2] font trop d'honneur au docteur solennel en disant qu'il en a ravi l'initiative à l'école écossaise.

La troisième objection, plus sérieuse, est tirée des vicissitudes que subissent les sens au contact d'un même objet. Ici encore, Henri ne fait que reproduire cette réponse topique d'Aristote : les sens ne nous trompent pas, tant qu'ils ne nous renseignent que sur leur objet propre. Ils perçoivent un état concret et complexe qu'il ne leur appartient pas d'apprécier.

En réalité, il n'y avait pas de courant sceptique à l'époque du docteur solennel. Le XIIIe siècle, comme toute cette première partie du moyen âge, est dogmatique et spéculatif, bien plus que critique. Il n'entrait dans l'esprit de personne de mettre en doute la sincérité de la raison elle-même. Henri, il est vrai, annonce dans le titre de son article premier qu'il établira la possibilité de la science, *De possibilitate sciendi*. Est-ce cela qui a donné le change à ses historiens? Mais il n'a pas même un instant douté de cette possibilité. La meilleure preuve qu'on en puisse fournir, c'est qu'il admet l'existence de la vérité et de la certitude comme des faits acquis, puisqu'il s'ingénie à découvrir leurs fondements. En établissant Dieu lui-même garant de la véracité de nos concepts, le docteur solennel a abrité la science humaine dans une citadelle inexpugnable. C'est là, si l'on veut, réfuter le scepticisme, dans

[1] Huet, *op. cit.*, p. 119.
[2] Lajard, *Histoire littéraire de France,* t. XV, p. 184.

un sens transcendant qui n'est pas dans la pensée des historiens dont nous parlons.

Aux yeux des philosophes du moyen âge, le problème de la certitude ne se posait pas dans les mêmes termes qu'aujourd'hui. La création, à leurs yeux, est dominée par la loi de finalité ou de la tendance intrinsèque qui porte chaque être vers sa fin. La légitimité de nos connaissances n'est qu'une application de cette thèse péripatéticienne.

Les scolastiques avaient encore d'autres arguments pour démontrer la même thèse : telle, cette preuve basée sur la nécessité du concours physique de Dieu dans les opérations des causes secondes, et sur l'absurdité qu'il y aurait à supposer une intervention divine pour induire l'homme en erreur.

Mais toutes ces considérations s'inspirent du rapport qui relie le Créateur à la créature. Ce que nous avons dit dans cette étude montre combien Henri est resté fidèle aux habitudes d'esprit de son époque en abordant comme il l'a fait le problème de *la possibilité de la science.*

XIV.

Nous avons exposé dans le paragraphe précédent le processus de la connaissance abstractive, tel qu'il se profile dans les ouvrages du docteur solennel. Dans le présent paragraphe, nous avons considéré le même phénomène intellectif d'après la place qu'il occupe dans une synthèse complète de la spéculation métaphysique.

Une conclusion se dégage de cette double étude, et nous ne la pourrons mieux formuler qu'en nous demandant si l'on a raison d'appeler le docteur solennel le représentant du platonisme au XIIIe siècle.

Après Pic de la Mirandole, qui, au XVe siècle, lui rendit des hommages enthousiastes à titre de platonicien [1], Giacomo Mazzoni, dont le rêve fut de concilier les deux grands philosophes de la Grèce, écrivit en 1597 que seul parmi les scolas-

[1] Pic de la Mirandole, *De Hom. dignit.*, opp. Basel, 1601, t. II, p. 215.

tiques, Henri de Gand mérite le nom de platonicien [1]. Parmi les modernes, Huet [2], Hauréau [3], Werner [4] reprirent ce jugement traditionnel. Seul, Schwartz [5] essaya d'entamer la valeur de cette réputation séculaire.

Nous croyons qu'en idéologie, la doctrine de Henri de Gand n'est pas platonicienne, pas plus que la théorie d'un saint Thomas, d'un saint Bonaventure, à qui on se plaît à l'opposer.

Tandis que pour Henri de Gand et les docteurs du moyen âge, les idées sont des formes subjectives de l'Intelligence suprême, elles représentent pour Platon des entités existant par elles-mêmes (αὐτὰ καθ' αὑτὰ) et isolées de Dieu [6].

[1] Giacomo Mazzoni, *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam prœludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis* (cité par Huet, *op. cit.*, p. 96).

[2] Huet, *op. cit.*, p. 96.

[3] Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. II[2], p. 74.

[4] Werner, *op. cit.*

[5] Schwartz, *op. cit.*, p. 55.

[6] Aristote, qui connut le mieux la pensée de son maître, interprète en ce sens les οὐσίαι, les Χωριστάι de la philosophie platonicienne (*Metaph.*, I, 9; XIII, 9; *Phys.*, II, 2, etc.). A son avis se rangent Albert le Grand, saint Thomas et, au témoignage de Hauréau, la plupart des docteurs du XIII[e] et du XIV[e] siècle (Hauréau, *op. cit.*, t. I, p. 64). D'autres scolastiques, au contraire, se rattachant à des traditions néoplatoniciennes, croient retrouver dans la théorie des idées les grandes lignes de l'exemplarisme augustinien. Henri de Gand partage leur façon de voir, et dans Aristote il suspecte l'historien autant qu'il estime le philosophe : « Sed in tali sententia Aristoteles multum nititur contrariari Platoni imponendo ei quod universale posuerit separatum a particulari, quasi aliquid extra mentis notitiam. » *Quodl.* IX, 15, t. II, p. 111, col. 4.

Nous croyons cependant, avec un grand nombre de modernes, qu'Aristote a fidèlement interprété la pensée de son maitre. Les textes de Platon sont formels. L'idée ne peut être une production de l'intelligence divine, puisque Platon affirme sa préexistence à l'activité cognitive. Le Parménide et le Timée s'opposent à une génération quelconque. Il est vrai que l'idée du bien, la souveraine placée au faite de la hiérarchie des essences, s'identifie avec la Divinité. Mais cette conception même révèle une faiblesse, elle enveloppe d'un voile d'impersonnalité ce Dieu sur lequel Platon écrit ailleurs des pages si admirables. — Cf. Zeller, *Geschichte der Philosophie der Griechen*, II[1], pp. 665 et suivantes.

Indépendantes de l'Intelligence divine, les idées platoniciennes le sont aussi des choses sensibles soumises à la variabilité. Οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδέμιαν ἐνδέχεται [1]. Platon n'accorde de valeur qu'au monde idéal. Le monde réel ne représente à ses yeux qu'un fantôme, une projection du monde des idées; sa considération peut tout au plus engendrer l'opinion (δοξά), qui n'a aucune valeur scientifique. Tout en maintenant le rôle éminent des idées divines, Henri ne tient-il pas, au contraire, avec Aristote et saint Augustin, que les essences sont *réalisées* dans le monde extérieur, et que par un procédé d'abstraction, l'esprit humain peut les connaître?

La réalité transcendante des idées et le phénoménalisme des choses sensibles sont le pivot de la philosophie platonicienne. N'est-ce pas pour sauvegarder cette théorie hybride, inspirée d'Héraclite et de Pythagore, que le chef de l'Académie a ouvert ses dialogues aux conceptions les plus bizarres?

Puisque le monde sensible ne peut donner la science, il faut, pour expliquer la présence des idées universelles en nous, recourir à la préexistence des âmes et aux thèses de la réminiscence et de l'innéisme : « Si Platonis musa personat verum, quod quisque discit, immemor recordatur [2] ». De là les aspirations de l'âme vers l'état bienheureux où elle pourra contempler face à face les idées intelligibles; de là ses doléances sur les entraves que le corps nous apporte. L'âme ici est dans un état violent. Comme nous l'enseigne la *République*, elle est semblable au dieu marin Γλαυκος, rendu méconnaissable par les mollusques et les serpents qui s'étaient attachés à lui [3]. Le corps fait obstacle à la vue de l'âme, et l'activité sensible ne fait qu'éveiller dans la conscience des connaissances endormies.

Platon professe un véritable occasionalisme, puisque l'impression des sens est impuissante à exercer dans la production des idées une causabilité réelle. Les sens préparent la connais-

[1] *Phedon*, 78D. — Cf. ZELLER, *op. cit.*, II[1], p. 662, note 4.
[2] *Quodl.* IX, 15, t. II, p. 111, col. 1.
[3] *Républ.*, X, 611.

sance intellectuelle, à peu près comme le laboureur prépare un champ qui doit recevoir la semence : « ad modum quo agricola parat agrum ad susceptionem seminis [1] ».

On le voit, toutes ces thèses du platonisme s'enchevêtrent et s'appellent. En rejetant leur principe, Henri de Gand devait refuser de souscrire aux corollaires qui en dérivent. A divers endroits, il combat la réminiscence [2] et l'innéité des idées [3]. Il n'admet pas davantage l'occasionalisme de la connaissance sensible [4]. Non seulement le phantasma exerce une influence causale dans le processus intellectif, mais Henri va jusqu'à dire qu'après l'abstraction il constitue le déterminant adéquat de l'entendement [5]. Pour Henri, la représentation sensible est tout; pour Platon, elle n'est rien [6].

Est-ce à dire que le docteur solennel ne doive à l'influence de Platon que quelques élévations poétiques, rompant de temps à autre l'impassibilité de la pensée aristotélicienne?

Ce serait une autre erreur. Si le docteur solennel a emprunté à Aristote la théorie de l'abstraction, il a fort bien compris son insuffisance. Et pour la compléter, les yeux fixés sur saint Augustin, qu'il croyait n'être en cela que le tributaire de Platon, il a cherché le couronnement de la doctrine idéologique dans la théorie de l'exemplarisme. Henri ne suit ni Aristote ni Platon, ou plutôt, grâce à un éclectisme intelligent, il complète le professeur du Lycée par celui de l'Académie.

[1] S. *Theol.*, I, 4, nº 13.

[2] Par exemple, *Quodl.* IX, 15, et S. *Theol.*, I, 4, 16.

[3] S. *Theol.*, I, 11, nº 6.

[4] Ici encore Werner l'a mal compris, en disant que Henri considère la sensation comme cause occasionnelle de la pensée (*Gelegenheitsursache*). Voir Werner, *op. cit.*, p. 104.

[5] Voir le paragraphe précédent.

[6] Ajoutons que les deux philosophes professent une doctrine non moins opposée sur le sujet de l'activité intellectuelle. Pour Platon, l'âme seule pense. Pour Henri, c'est le composé tout entier (*id quod*), bien que le *principum remotum* de la pensée (*id quo*) soit la substance de l'âme. Cette théorie est longuement développée dans les *Quodl.* III, 9; VII, 13; XI, 14 et surtout *Quodl.* III, 15, t. I, p. 119, col 1, et VII, 14, t. I, p. 405, col. 3.

A l'époque de Henri, le génie scolastique était arrivé à sa maturité, et le problème de la connaissance se posait dans ses termes définitifs. Tous les grands docteurs du XIII[e] siècle ont uni les deux points de vue du procès rationnel, au grand profit de la philosophie chrétienne [1].

Certes, ce n'est pas à Henri de Gand que revient la gloire d'avoir fait une découverte de génie, en formulant la réponse intégrale à la question idéologique. Mais il a une conscience très nette de la puissance que donne à son système la jonction du platonisme et de l'aristotélisme. Depuis saint Augustin, il n'est pas un scolastique peut-être qui ait mieux écrit sur ce sujet.

Après avoir dit que pour connaître la vérité pure, il ne suffit pas d'une connaissance abstractive de l'objet, mais qu'il faut connaître ce même objet dans son exemplaire éternel : « Voilà pourquoi, conclut-il, le système aristotélicien, s'il n'admet pas ce qu'a dit Platon, est incomplet, car il accorde une importance trop grande ou plutôt toute importance aux causes particulières [2]... On voit de même que le système de Platon, s'il n'admet pas la théorie d'Aristote, est également amoindri, car il accorde trop peu d'importance aux causes particulières. Celles-ci, en effet, n'ont aucune influence dans l'acte capital de la génération du verbe scientifique... elles ne font que le préparer, en écartant les obstacles, sans déterminer

[1] Tels : Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, pour ne citer que les plus grands noms. Des historiens récents du docteur angélique, LIPPERHEIDE, par exemple (*Thomas von Aquino und die platonische Ideeenlehre,* München, 1890, pp. 131 et suivantes), font preuve d'une connaissance superficielle de la doctrine de saint Thomas en disant que son idéologie est ballottante entre les systèmes des deux philosophes grecs.

[2] En d'autres endroits, par exemple *S Theol.*, I, 2, n° 24, il semble se refuser à croire qu'un esprit comme Aristote, nourri des doctrines de Platon, n'ait pas vu les lacunes de son système. Il soupçonne Aristote d'avoir dénigré son maître, comme le firent les premiers académiciens, et d'avoir au fond professé la même théorie que lui. Singulière critique qui prouve que Henri de Gand ne porte pas le caractère d'Aristote aussi haut que son génie.

en rien sa production. Ces deux hommes ont enseigné des choses analogues au sujet de la production des *habitus* de toutes les vertus et sur celle des formes de la nature.

» En conséquence, il faut unir les doctrines d'Aristote et de Platon, pour tout ce qui concerne la génération de ces formes, et de ces deux théories respectivement épurées jaillira l'unique science de la philosophie véritable [1]. »

Cette page est une des plus belles qu'ait écrites le docteur solennel. Il s'y révèle comme un penseur de premier ordre.

[1] *S. Theol.*, I, 4, n°s 21 et 22. « Et est hic advertendum ad cognoscendum modum generationis perfectæ scientiæ in nobis et cognitionem sinceræ veritatis, quod non sufficit conceptus mentis informatus a specie et exemplari accepto a re, sed requiritur species et exemplar æternum... quod etiam non agit ad generandum notitiam et scientiam veritatis in nobis... nisi mediante exemplari temporalis, sicut dictum est in quæstione præcedenti. Ex quo patet... quod modus Aristotelis si non sentit id quod dixit Plato, erat diminutus quia nimium attribuebat, immo totum causis particularibus, non attribuendo causæ universali nisi mediatam actionem et universalem impressionem quam determinant agentia particularia. Patet etiam quod modus Platonis, si non sentit quod Aristoteles, similiter erat diminutus, quia nimis parum attribuebat causis particularibus, nihil eis attribuendo in principali actione generationis verbi scientialis... sed solum eis attribuendo actionem in disponendo per modum amotionis ejus quod prohibet, non per modum agentis quod promovet. Et sicut hæc et talia isti duo viri dixerunt in generatione habituum omnium virtutum et formarum naturalium... dictum ergo utriusque et Aristotelis et Platonis conjungendum est in omnibus istis generationibus istarum formarum et sic erit ex utrisque eliquata una verissimæ philosophiæ disciplina... Ita quod sicut perfectum verbum veritatis imprimere non potest res extra in animam per suam speciem sine impressione ab exemplari veritatis æternæ... sic nec perfectum habitum cujuslibet veritatis, nec perfectam formam naturalem alicujus speciei possit agere ex materia illud quod imprimit ei agens particulare creatum... nisi per seipsum immediate imprimat agens universale et exemplar æternum, ut ipsum sic agat et tamquam agens universale... et etiam tamquam agens particulare immediate imprimendo in natura rei productæ quod perfectum est. »

§ 5. — *La théorie des universaux et le problème de l'individuation.*

"Unde humanitas quæ est in Platone non est alia ab humanitate quæ est in Sorte ex eo quod ipsa est humanitas." *Quodl.* III, 9, t. I, p. 99, col. 1.

"Sicut ergo Plato et Socrates una singulari humanitate non sunt homo, ita homo esse non possunt *sine numeratione* ipsius humanitatis in eis." *Quodl.* V, 8, t. I, p. 244, col. 3.

Sommaire : I. Le problème des universaux. Coup d'œil sur les théories qu'on a proposées pour le résoudre. — II. Le réalisme thomiste est la théorie dominante du XIIIe siècle. — III. Pourquoi nous consacrons une étude spéciale à la solution de Henri en cette matière. — IV. Henri est-il réaliste érigénien ? Solidarité de la théorie d'Avicenne et de celle de Henri de Gand. — V. Appréciation générale de l'influence exercée par Averroès et Avicenne sur la scolastique. — VI. La thèse du triple état de l'essence dans les systèmes d'Avicenne et de Henri de Gand. — VII. Étude de l'*essentia absoluta;* sa nature. Différence avec l'idée que s'en fait Duns Scot. Priorité logique et chronologique de l'*essentia absoluta* sur les deux autres états de l'essence. Dans quel sens ces deux autres considérations s'appellent des *accidentia* de la première. — VIII. L'essence dans l'entendement et dans la nature extérieure. — IX. Henri n'est pas nominaliste. — X. Avicenne n'a pas défendu le conceptualisme, comme d'aucuns le croient. — XI. Il faut dire la même chose du docteur solennel. — XII. Le problème de l'individuation. Sa portée. — XIII. Henri réfute deux théories d'importance secondaire sur le principe d'individuation. — XIV. Il expose et réfute la théorie de saint Thomas. — XV. Exposé de la doctrine de Henri. — XVI. Critique.

I.

Au début de nos études idéologiques, nous avons rappelé la doctrine scolastique de l'opposition des connaissances sensibles et des représentations universelles.

Or, cette théorie évoque spontanément un intéressant problème de critériologie : celui de savoir quelle réalité objective

il faut attribuer à nos connaissances intellectuelles. Puisque nos idées doivent être conformes aux choses du dehors, existe-t-il donc des essences universelles dans la nature? Sans doute, cela paraît difficile à admettre; mais si on ne l'accorde pas, peut-on dire que nos concepts nous renseignent fidèlement sur les objets extérieurs? Et les formes universelles de notre entendement ne se réduisent-elles pas à des phénomènes subjectifs, auxquels il faut dénier toute valeur représentative de la réalité?

Telle est la question qui se trouve au fond du problème des universaux.

On le sait, les débuts du moyen âge se partagent entre deux solutions opposées. Pour assurer la conformité des connaissances générales avec leur objet, le réalisme érigénien enseigne l'existence réelle de l'essence universelle et sacrifie la substantialité des individus. Les théories nominalistes, au contraire, sauvegardent l'existence individuelle des choses, mais elles infirment la valeur des concepts universels, méconnaissant ainsi la nature de nos connaissances intellectives.

De bonne heure, la pensée scolastique se débat sous l'étreinte des diverses exigences de ce problème. Elle cherche une solution moyenne. Mais avant d'aboutir au réalisme thomiste, qui n'est autre que l'intellectualisme aristotélicien, que d'essais et de tâtonnements! Jean de Salisbury (1110-1180), qu'on pourrait appeler le premier représentant de l'histoire de la philosophie depuis l'antiquité, s'est appliqué à marquer les étapes de ce travail inconscient, et sous ce rapport, son *Metalogicus* est un des documents les plus précieux que le moyen âge nous ait légués.

Nous ne voulons pas nous attarder ici aux théories intermédiaires auxquelles un saint Anselme, un Adhélard de Bath, un Gilbert de la Porée ont attaché leur nom. Cette étude n'entre pas dans les cadres de ce mémoire. Il nous importe cependant, parce que d'aucuns l'ont attribuée à Henri de Gand, de définir une solution provisoire qui prend rang entre le réalisme exagéré et le réalisme thomiste : nous voulons parler du

conceptualisme, professé par Abélard et par Joscellin de Soissons [1].

Le conceptualisme, d'accord en cela avec le nominalisme, refuse d'admettre l'existence objective d'essences universelles : la nature ne contient que des individus. Il accorde à l'homme le pouvoir de concevoir des essences universelles, tandis que le nominalisme lui refuse cette faculté. Toutefois, le concept universel n'est qu'une forme purement subjective de l'entendement. D'après les conceptualistes, nous ne savons pas si cette représentation conceptuelle a un fondement quelconque en dehors de l'esprit, et si, dans la réalité, les individus possèdent distributivement l'essence que nous concevons. Nos concepts universels ont une valeur *idéale*, ils n'ont aucune valeur *réelle*.

Il ne reste qu'un pas à faire pour rencontrer le système dans lequel le XIII[e] siècle se repose tout entier : c'est de montrer que l'idée universelle est *applicable aux choses du dehors*. Le conceptualisme ainsi corrigé se confond avec le réalisme thomiste : toute substance existante ou possible est individuelle; la relation qu'exprime l'universalité est une création de notre intelligence, un *ens rationis*. Mais les individus d'une même espèce contiennent dans leur sein une essence commune, quoique réellement multipliée dans chacun d'eux. Par l'abstraction, l'esprit saisit cet élément commun (concept abstrait), et quand il y applique sa puissance de réflexion, il voit que cette réalité abstraite peut être rapportée à un nombre indéfini d'individus (concept universel). C'est ce double caractère négatif et relatif qui constitue l'universalité.

Ce qui est affirmé d'un grand nombre d'êtres, ce n'est pas le *concept* d'un genre ou d'une espèce, mais c'est l'*objet même* de ce concept ou la nature des choses [2].

[1] JOH. SARESB, *Metal.*, 1, 2, c. 17.

[2] S. THOMAS, *De Ente et Essentia*, c., IV. « Id cui intellectus intentionem prædicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id cui intellectus intentionem generis attribuit... »

Le réalisme thomiste résume ces idées en disant que l'universel existe comme tel (*formaliter*) dans l'esprit, mais qu'il a son fondement (*fundamentaliter*) dans les choses [1]. Grâce à cette distinction de la *forme* universelle et de la *chose* à laquelle elle s'applique, le thomisme concilie le caractère distinctif de nos connaissances intellectives et leur conformité avec la nature réelle.

II.

Le réalisme mitigé dont nous venons de rappeler les principes fondamentaux est la doctrine dominante du siècle de Henri de Gand. On n'en peut douter quand on voit cette théorie consignée dans le *Speculum* de Vincent de Beauvais, la vaste encyclopédie qui résume et systématise la science du XIIIe siècle [2].

S'il faut en croire A. Stöckl, ce serait à Jean de Salisbury que reviendrait l'honneur d'avoir formulé le premier la solution adéquate du problème des universaux [3]. Mais il faut tenir compte de la préparation laborieuse des âges précédents comme aussi de la renaissance scientifique du XIIe et du XIIIe siècle. Les grands traités d'Aristote, infiniment plus compréhensifs que ses ouvrages de dialectique, apprennent aux savants d'Occident que le stagyrite avait répondu par anticipation à la question posée par l'Isagoge de Porphyre. Quoi d'étonnant si l'intellectualisme aristotélicien hâte l'avènement du réalisme modéré qui lui emprunte ses principales doctrines [4]?

[1] Quædam sunt (eorum quæ significantur nominibus) quæ habent *fundamentum* in re extra animam; sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est *formale* est per operationem animæ, ut patet in universali. » S. THOMAS, *In libr. Sentent.*, I, Dist. XIX, q. 5, a. 1.

[2] *Speculum doctrinale,* l. 3., cap. 9 et 11.

[3] STÖCKL, *Geschichte der Philos. des Mittelalters* (Mayence, 1865), t. I, pp. 421 et suivantes.

[4] Qu'il nous suffise de citer ce texte de la *Métaphysique* d'Aristote, VII, 13 (trad. Pierron) : « ... Il est impossible, selon nous, qu'aucun universel, quel qu'il soit, soit une substance. Et d'abord, la substance

Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure n'enseignent pas autre chose que saint Thomas; et si le docteur angélique attache son nom à la théorie commune, c'est que mieux que personne il sait l'exposer et la défendre. Pendant le XIIIe siècle, la querelle des universaux est suspendue. Lambert d'Auxerre, Jean de Paris, Pierre d'Espagne, Robert Kilwardeby, Gilles de Lessines, Bernard de Trilia, Olivier de Bretagne, Richard de Middletown et tant d'autres contemporains de Henri de Gand, moins célèbres que lui, subissent l'ascendant irrésistible du docteur d'Aquin. Ce n'est que vers la fin du XIIIe siècle que Duns Scot inaugure le formalisme, et son érigénisme déguisé provoque la réaction violente du nominalisme d'Occam.

III.

Poussé par le besoin de contredire, Henri de Gand pensa-t-il autrement que son siècle?

Nous ne le croyons pas. Bien qu'ici nous ne rencontrions pas au même degré l'innovation et l'originalité dont le docteur solennel fait preuve en d'autres matières, nous devons cependant rencontrer sa solution du problème des universaux.

D'abord, Henri est loin d'être aussi catégorique que saint Thomas d'Aquin et ses émules. Nous dirions volontiers qu'il représente une nuance. Cette nuance, il convient de la préciser quand il s'agit d'une question de cette importance.

première d'un individu, c'est celle qui lui est propre, qui n'est point la substance d'un autre. L'universel, au contraire, est commun à plusieurs êtres, car ce qu'on nomme universel, c'est ce qui se trouve de la nature en un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il donc substance? Il l'est de tous les individus, ou il ne l'est d'aucun; et qu'il le soit de tous, cela n'est pas possible. Mais si l'universel était la substance d'un individu, tous les autres seraient cet individu, car l'unité de substance et l'unité d'essence constituent l'unité d'être. D'ailleurs la substance, c'est ce qui n'est pas l'attribut d'un sujet; or, l'universel est toujours l'attribut de quelque sujet, etc., etc... »

Une autre raison nous a engagé à entreprendre cette étude. Sa difficulté même et la délicatesse extrême des points à traiter ont donné le change aux historiens. Il n'est peut-être pas un point de la doctrine de Henri de Gand où le désarroi de ses critiques soit plus complet. Rousselot [1] et Hauréau [2] le rangent dans le camp du réalisme exagéré. Stöckl croit que la théorie de Henri annonce le formalisme de Duns Scot, et il les rencontre dans une commune réfutation [3]. Enfin, Werner rattache Henri au conceptualisme [4], rééditant ainsi une opinion ancienne dont Roger Bacon est peut-être l'auteur [5].

N'avions-nous pas raison de dire que la doctrine philosophique du docteur gantois n'est pas mieux fixée que sa biographie?

IV.

Or, Hauréau et ceux qui soutiennent son opinion ont-ils raison d'attribuer à Henri ce réalisme panthéistique d'Érigène, dont les graves écarts furent si funestes? C'est le premier point que nous voulons examiner.

A priori, ces affirmations sont suspectes; car il suffit d'ouvrir les *Quodlibet* et la *Somme théologique* pour voir que, dans la question qui nous occupe, Henri s'autorise sans cesse d'Avicenne. Ce nom aurait dû mettre les critiques en garde, Avicenne n'ayant jamais enseigné l'existence objective des univer-

[1] *Études sur la philosophie du moyen âge.* Paris, 1841, t. II, p. 311.

[2] *Op. cit.*, II², pp. 59 et suivantes (Paris, 1880).

[3] Stöckl, *Geschichte der Philos. des Mittelalters* (Mayence, 1866), t. II, pp. 740 et 741.

[4] Werner, *op. cit.*, p. 125.

[5] Bacon écrit : « Sed major stultitia est de natura universalis prædicabilis de singularibus, quum quærunt quid faciat universale. Et est quintuplex positio præter positionem Platonis. Plato vero dixit, quod universalia fuerunt ideæ... et quia stulta est positio et nullus nunc dicit sicut Plato, ideo ad positiones modernorum decurrendum. *Et est una solemnis, quod universale non est nisi in anima...* » Cf. Prantl, *Geschichte der Logik*, II, p. 125, note 571.

saux. Comme la doctrine du docteur solennel n'est qu'un libre commentaire du philosophe d'Afsenna, il est de la plus haute importance d'étudier les textes arabes dont Henri s'est imprégné avant d'écrire. Ce travail préalable justifiera abondamment les conclusions que nous nous proposons d'émettre.

V.

L'introduction des nouveaux écrits d'Aristote était due aux Arabes et aux Juifs. Avec ces écrits, les docteurs scolastiques recueillirent naturellement les commentaires dont ils étaient agrémentés. Avicenne et Averroès étaient les grands pontifes de l'herméneutique aristotélicienne. Au XIIIe siècle, leur réputation était universelle dans les écoles d'Occident.

Sans entrer dans les détails d'une histoire qu'il ne nous appartient pas de faire, on peut dire que de ces deux hommes l'un fit avancer la question scolastique sur divers points, tandis que l'autre suscita un mouvement d'opposition dont l'issue fut infructueuse.

Averroès, celui qu'on appelait *le Commentateur,* ne tarda pas à devenir le père d'un pseudo-péripatétisme, contre lequel Albert le Grand et saint Thomas, pour n'en point citer d'autres, dirigèrent l'effort constant de leurs critiques [1]. Guillaume d'Auvergne, mort en 1249, quelques années avant la carrière professorale de Henri de Gand, se plaint de la propagande faite par des philosophes juifs en faveur de ce mouvement nouveau, et des progrès qu'il faisait dans les écoles de son temps [2]. Encouragé par des princes puissants de la maison de Hohenstaufen, l'averroïsme fit son chemin à travers le moyen âge. Malgré les condamnations nombreuses dont il fut l'objet, il aboutit au XVe et au XVIe siècle à l'aristotélisme antiscolastique qui eut son siège dans l'université de Padoue,

[1] Voir, par exemple, le traité *ex professo* que saint Thomas intitule : *De unitate intellectus contra Averroestas.*

[2] GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Legibus,* c. 1.

et contribua si puissamment à ruiner le prestige du système traditionnel.

La doctrine d'Avicenne, au contraire, bien qu'elle ne soit pas vierge de toute erreur, favorisa la maturité de la philosophie scolastique ; dans la question des universaux notamment, elle exerça la plus heureuse influence.

Les savants d'Occident ne lisaient pas le philosophe arabe dans le texte original. Ceux mêmes qui connaissaient le grec étaient rares, et nous n'avons aucune raison de croire que Henri fût de ce nombre [1]. Albert le Grand, qui s'appliqua surtout à faire connaître l'Aristote des Arabes [2], parle d'une traduction latine de la *Logique* d'Avicenne faite par le Juif Jean Avendeath, et fort répandue dans les écoles du temps [3]. Nous n'avons aucune indication sur la traduction dont se servait Henri de Gand.

VI.

Au moyen âge, on synthétisait volontiers une doctrine d'ensemble ou même une thèse de détail dans des formules frappantes et précises. A travers les âges, elles passent d'une école à l'autre, et on les retrouve, identiques, chez des maîtres qu'un intervalle de plusieurs siècles sépare.

Dans la théorie des universaux, plusieurs de ces apophtegmes scolastiques devenus célèbres sont empruntés à Avicenne. Telle, la division classique de l'universel : *ante rem, in re, post rem*

[1] Quand un docteur lisait le grec, les biographes anciens ne manquent pas d'y insister, comme il convient de le faire sur un fait exceptionnel. Henri ne connaissait probablement, à côté de sa langue maternelle : le flamand, que le français et le latin. LAJARD, dans l'*Histoire littéraire de France,* t. XX, p. 155, croit qu'il connaissait aussi l'allemand. Mais c'est là une opinion qui ne repose sur d'autres arguments que celui du prétendu séjour fait par le docteur solennel aux écoles de Cologne.

[2] VAN WEDDINGEN : *Essai critique sur la philosophie de saint Anselme de Cantorbery* (MÉM. COUR. PAR L'ACAD. ROY. DE BELGIQUE, p. 230).

[3] ALBERT LE GRAND, *De Prædicab.,* IX, 1, p. 91. A. Cité par PRANTL, *op. cit.,* II, p. 344, ann. 163.

ou, pour parler le langage d'Avicenne, *ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem* [1]. Dieu connaît les essences dans son intellection infinie (*ante rem*); sa toute-puissance les réalise dans la nature (*in re*), et l'esprit humain, s'appliquant aux choses du dehors, s'en forme une connaissance abstraite et universelle (*post rem*). Ces trois termes résument la théorie de l'exemplarisme, la doctrine de la substantialité des êtres et celle de l'abstraction psychologique.

Voici une seconde division qui appartient en propre à Avicenne : celle des diverses considérations que notre esprit peut faire au sujet d'une essence, ou celle du *triple état de l'essence*. Il écrit au début de sa *Logique :* « Essentiæ vero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu : unde habent *tres respectus.* Unus respectus essentiæ est secundum quod ipsa est, non relata ad aliquod tertium esse, nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic; alius respectus est secundum quod est in his singularibus; et alius secundum quod est in intellectu, et tunc sequuntur eam *accidentia* quæ sunt propria istius sui esse [2]. . . . . »

Avicenne rappelle cette distinction à divers endroits de sa *Métaphysique* [3], et non content de l'énoncer au début de sa *Logique*, comme le grand principe qu'il ne faut jamais perdre de vue, il y revient à la fin de la seconde partie de son traité ; le développement qu'il lui donne fait l'objet d'un appendice à son *Étude du genre et de l'espèce* [4].

Cette considération du philosophe d'Afsenna fit le tour des

[1] *Logique* (édit. de Venise, 1508), fol. 12, v. A. Voici ce qu'écrit Albert le Grand dans son *de Prædicab.*, l. II, p. 3, B. : « Horum autem, quæ dicta sunt, rationem ponit Avicenna dicens, res omnes tripliciter esse accipiendas, scilicet quod primo accipiantur in essentiæ suæ principiis, secundo in esse quod habent in singularibus propriis, tertio autem secundum quod acceptæ sunt in intellectu. » Cf. Prantl, *op. cit*, II, p. 349, note 186.

[2] *Logique,* fol. 2. R. B.

[3] *Metaph.*, III, 10, f. 83, VA. — Cf. Prantl, *op. cit.,* II, p. 320.

[4] Prantl, *op. cit.,* p. 347.

écoles d'Occident, et nous ne craignons pas de dire que pour Henri, elle contient la théorie des universaux tout entière. L'essence spécifique des choses, dit à son tour le philosophe gantois, peut se présenter à notre intelligence de trois manières différentes : « Unum habet esse naturæ extra in rebus, alterum vero habet esse rationis, tertium vero habet esse essentiæ [1]. »

Dans le monde extérieur, l'essence se revêt de notes individuantes, et voilà pourquoi elle est exclusive de toute communauté [2].

Au pôle opposé; l'élaboration psychologique de l'esprit dépouille l'essence de ses notes individuantes. Puis la réflexion s'empare de l'objet de ce concept abstrait et voit qu'il comporte un rapport de communauté avec un nombre indéfini d'individus [3].

Enfin, entre ces états extrêmes de l'*esse naturæ* et de l'*esse rationis*, il y a place pour un troisième état, qui n'inclut ni n'exclut les deux premiers : celui de l'*esse essentiæ*, que Henri de Gand appelle presque toujours l'*essentia absoluta*, quelquefois aussi la *certitudo propria* et la *quidditas rei*. « Si la nature animale, comme telle, écrit-il, était nécessairement réelle et liée à l'individuel, elle ne pourrait exister que dans les individus et ne serait pas susceptible de revêtir un état de communauté dans l'âme; et réciproquement, si la nature animale, comme telle, n'existait qu'à l'état de communauté dans l'âme, elle ne pourrait exister dans les individus de la nature [4]. » Henri en conclut que nous pouvons la considérer

[1] *Quodl.* III, 9, t. I, p. 99, col. 1.

[2] *Ibid.*, col. 2. « Animal enim acceptum cum accidentibus suis in singularibus est res naturalis. »

[3] Voir plus haut, p. 199.

[4] *Quodl.* III, 9, p. 98, col. 4. « Si enim ex sua animalitate (animal) esset proprium et in singularibus, tunc non posset non existere nisi in singularibus proprium, neque existere in anima commune, neque e converso si et sua animalitate esset commune et in anima... » Cette idée est exprimée à de nombreux passages de la *Somme* et des *Quodlibet*. — Voir *Quodl.* II, 1; III, 15; VII, 13; VIII, 2; VII, 1 et 2; *S. Theol.*, XLIII, 2. — Cf. S. Thomas, *Quodl.* VIII, q. 1, a. 1 et *De esse et essentia,* cap. 4.

dans son indépendance tant vis-à-vis de son état *réel* que vis-à-vis de son état *intentionnel* ou *subjectif*[1]. A cet état abstrait, l'essence est regardée comme une pure réalité indépendante de toute actuation. En elle-même, elle est ce qui dans une chose détermine la qualité de son être, et cette qualité embrasse sous une commune définition toutes les choses de même espèce[2].

VII.

Il importe de bien se fixer sur le sens de l'*essentia absoluta*. « Je ne dis pas, écrit Henri, que telle qu'elle est en elle-même l'essence a une *existence* absolue, indépendante de l'existence qu'elle revêt, soit dans l'intelligence, soit dans les choses individuelles, comme si elle était une entité séparée ; mais j'affirme que cette réalité a un *concept* absolu, indépendant de toutes les conditions qui suivent[3] ».

[1] Cette manière de raisonner est textuellement empruntée à Avicenne. *Logique*, f. 12, R. A. Le texte est cité par PRANTL, II, 347, note 178 : « *Si enim esset universale ita, quod animalitas ex hoc quod est animalitas, est universalis, oporteret nullum animal esse singulare, sed omne animal esset universale; si autem animal ex hoc quod est animal, esset singulare, impossibile esset, esse plus quam unum singulare,* scilicet ipsum singulare cui debitur animalitas... »

[2] « Animal enim ex eo quod est animal, scilicet quantum ad definitionem suam... non est nisi animal. » *Quodl.* III, 9, t. I, p. 98, col. 4. — « Definitio enim equinitatis est præter definitionem universalitis, *nec universalitas continetur in definitione* equinitatis, sed est cui accidit. Unde ipsa equinitas secundum se non est aliud nisi equinitas tantum, non multa, non unum. » *Ibid.*, p. 99, col. 1.

[3] *Quodl.* III, 9, t. I, p. 98, col. 3. « Non autem dico, quod quantum est de se, habet *esse absolutum* absque eo quod habet esse in intellectu vel in singularibus, tanquam sit aliquid separatum; sed dico quod hoc ipsum quod est habet conceptum in se absolutum absque omnibus conditionibus quæ sequuntur... » — Cf. *Ibid.*, p. 99, col. 2. « Intellectus autem falsus circa id quod secundum se est quidditas et natura aliqua, est intelligere ipsum esse secundum se aliquid absque omni conditione alterius, et extra

Les termes *intentio de re, de esse*, dont Henri se sert couramment, l'expression *respectus*, que nous avons relevée chez Avicenne prouvent à l'évidence que pour l'un comme pour l'autre, il ne s'agit ici que d'un regard de l'esprit, d'une analyse psychologique qui n'a rien de commun avec la réalisation d'une *entité scolastique*. Cette multiplication de concepts au sujet d'une chose unique dérive de la faiblesse de notre esprit. Elle nous permet d'étreindre par parties ce que nous ne pouvons embrasser d'un seul coup d'œil et sous toutes ses formalités.

Les textes cités suffisent pour montrer quelle distance sépare Henri de Gand de Duns Scot, et combien on a tort de leur attribuer une commune théorie. Si le docteur subtil reprend les trois états d'Avicenne [1], c'est afin de poursuivre l'unité réelle des universaux et des degrés métaphysiques. Il est bien près de reporter dans l'ordre ontologique l'existence conceptuelle de l'*essentia absoluta*, quand il écrit : « Ita *etiam in re extra,* ubi natura est cum singularitate non est natura de se terminata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam; et in quantum est prior naturaliter ipso contrahente, non repugnat sibi esse sine ullo contrahente [2]. » Henri n'a pas suivi son subtil contradicteur à la recherche de ces chimères.

Puisque le concept de l'*essentia absoluta* est plus simple que les deux autres, on comprend que Henri lui réserve la

intellectum et extra singulare. Et hoc modo aliqui imaginantur esse essentiæ rei, quod distinguimus contra esse ejus naturæ et esse rationis et male. » — « Quam tamen », dit-il ailleurs, au sujet de cette même *essentia absoluta,* « nullus ponit secundum se et extra singularia et extra intellectum, quali tamen modo Aristoteles ponit Platonem ponisse essentias rerum. » *Quodl.* VII, 1 et 2, t. I, p. 388, col. 1.

[1] In *Lib. sentent.* 2, dist. 3, q. 1, 7 (édit. Lugduni, 1639).

[2] *Ibid.*

priorité dans l'ordre logique : « De qua (res essentiæ) dicitur quod esse ejus est prius quam esse ejus naturæ vel rationis, sicut simplex est prius composito [1] ».

Il en est de même, croyons-nous, dans l'ordre chronologique. Obéissant aux lois de son activité spontanée, l'esprit conçoit les raisons intimes des choses; à ce premier stade, l'idée n'est ni universelle ni particulière : elle est *abstraite*. Le concept universel, qui succède à la connaissance directe, exige une application réfléchie, dont nous avons indiqué plus haut le mécanisme. Survient enfin la représentation d'un individu comme tel. Les scolastiques enseignent, en effet, que nous saisissons les objets par des idées universelles avant de les atteindre dans leur singularité [2].

Il importe de noter l'espèce de superposition et la dépendance logique et chronologique du concept abstrait et du concept universel. Cette distinction est capitale pour qui veut comprendre les solutions scolastiques. Henri ne l'ignore pas. Mais plus d'une fois il la perd de vue dans la suite de ses raisonnements; il en résulte des méprises regrettables et des équivoques dangereux dont trop souvent nous aurons l'occasion de signaler des exemples [3].

Un dernier mot : vis-à-vis du concept de l'essence abstraite, les déterminations subséquentes, grâce auxquelles l'intelligence

[1] *Quodl.* III, 9, t. I, p. 98, col. 3.

[2] La connaissance de l'individuel constitue une des principales difficultés de la philosophie scolastique. Henri n'apprend rien de neuf sur ce sujet. On peut lire ses arguments dans le *Quodl.* IV, 21, t. I, p. 200, col. 1 et suivantes. — Cf. *Quodl.* V, 26 et VIII, 13.

[3] Peut-être pourrait-on concilier ces illogismes en montrant que le terme « universalis » désigne chez Henri, tantôt le « conceptus simpliciter absolutus » (abstrait), tantôt le concept universel proprement dit. Nous avons trouvé un exemple de cette double acception du mot « uni versalis » dans le *Quodl.* III, 15, t. I, p. 120, col. 2. Mais alors il reste toujours vrai que Henri manque de précision dans les termes.

conçoit l'universel (*esse rationis*) et l'individuel (*esse naturæ*), s'appellent dans le langage de Henri, des *accidents* (*accidentia*)[1].

Qu'on ne se trompe pas. Il ne s'agit pas ici de l'accident réel, que les scolastiques opposent à la substance.

Ces paroles du docteur solennel ne peuvent laisser de doute sur sa pensée : « Avicenne tient qu'à l'essence et à la quiddité de la chose tout le reste vient s'ajouter (*accidunt omnia alia*), non pas que ces choses sont de leur nature réellement distinctes de cette essence et font avec elle une composition réelle, mais parce que ce sont des considérations subjectives que l'on peut former en dehors de la considération de l'essence de la chose. Sed quia sunt *intentiones* secundum se extra intentionem essentiæ rei conceptibiles[2] ».

Vis-à-vis du concept abstrait, la relation d'une nature commune à plusieurs individus, ou l'application de l'essence universelle à un sujet déterminé est quelque chose de surajouté; et, dans ce sens, on pourrait l'appeler *accident idéal*, pour l'opposer à l'*accident réel*.

VIII.

Après ces explications sur la notion de l'*essentia absoluta*, il suffira d'ajouter quelques mots sur les deux autres considérations de l'essence, pour être autorisé à conclure que M. Hauréau a mal compris les doctrines de Henri de Gand.

Personne n'ignore cette phrase célèbre, empruntée à Avicenne, et qui ne tarda pas à devenir un mot d'ordre dans

[1] Cette terminologie est empruntée à Avicenne. — Voir *Logique*, f. 2, r B. (PRANTL, II, 320, note 74.) — Cf. *Logique*, f. 12, r. B. (PRANTL, II, p. 348.) On la retrouve chez saint Thomas.

[2] « ... Et per hunc modum ponit Avicenna quod essentiæ et quidditati rei... accidunt omnia alia, non quia sunt secundum ipsum re, essentia, et natura aliæ ab ipsa, facientia realem compositionem cum ipsa, sed quia sunt intentiones secundum se extra intentionem essentiæ rei conceptibiles. » *Quodl.* III, 9, t. I, p. 99, col. 1. — Dans le *Quodl.* V, 8, t. I, p. 246, col. 2, il emploie le mot *accidens* dans le même sens.

l'École : « Intellectus in forma agit universalitatem [1]. » L'universalité, comme telle, est un produit de l'entendement. « Hæc universitas, ut dicit Avicenna, cap. 10, non est nisi in anima tantum », répète le docteur solennel [2]. « L'individuel, écrit Avicenne, ne se surajoute pas du dehors, de telle manière que l'universel serait en toute vérité une seule essence qui, grâce à l'addition d'accidents extrinsèques, existerait en beaucoup d'individus [3] ». Et Henri d'ajouter : « Universalitas non accidit ei (formæ) nisi cum ceciderit in informatione intelligibili. Et manifestum est, quoniam non est possibile ut natura sua habeat esse in istis sensibilibus, ita ut actu sit universalis, id est, ut ipsa una sit communis [4] ».

Cette unité purement logique de l'essence universelle permet sans doute de la rapporter à une individualité quelconque de l'espèce [5]; et, sous ce rapport, Henri peut dire en toute

[1] *De anima*, I, 8. — Cf. PRANTL, *op. cit.*, II, p. 348, note 181.

[2] *Quodl.* III, 9, t. I, p. 99, col. 1.

[3] « Non accidit extrinsecus, ut sit universale ita, ut sit una essentia verissime, qua est animal, cui accidit in universalibus extrinsecus, ut ipsa eadem habeat esse in multis... » *Logique*, f. 12, r. B. — Cf. PRANTL, II, p. 348.

[4] *Quodl.* III, 15, t. I, p. 120, col. 3.

[5] Il va sans dire que si l'on regarde, non plus l'aspect objectif et représentatif du concept universel, mais son existence phénoménale et *subjective*, il est, comme tout acte du sujet pensant, une modification singulière de la substance. C'est ce que Henri montre très bien, *Quodl.* III, 15, t. I, p. 120. col. 3 : « Hæc igitur forma, secundum quod est in anima et aliqua forma animæ, est *singularis*, et secundum quod in ea multa conveniunt est *universalis* et secundum quod est uniuscujusque rerum extra sub conditionibus individualibus est iterum *singularis.* » A certains endroits des *Quodlibet*, Henri parle d'une *quadruplex consider atio essentiæ*. Voir, par exemple, *Quodl.* VII, 1 et 2, t. I, p. 388, col. 1 : « Sciendum quod quidditas et essentia rei, licet solum duplex esse habet, unum scilicet in singularibus extra intellectum, aliud in ipso intellectu, quadruplicem tamen habet considerationem : unam ut est in ipsis singularibus extra, aliam ut habet esse in intellectu, aliam ut abstrahitur a singularibus,... quartam vero habet considerationem secundum se et absolute. » — Bien qu'il ne s'explique pas à ce sujet, nous croyons qu'en parlant de la « consideratio ut est in intellectu », Henri vise le caractère subjectif qui appartient au concept universel en sa qualité d'*acte intellectuel*.

vérité : « Unde humanitas quæ est in Platone non est alia ab humanitate quæ est in Sorte ex eo quod ipsa est humanitas [1] ». Mais écoutez avec quelle netteté il affirme le complément de sa théorie des universaux, et comment à l'unité logique de l'humanité universelle il oppose la *substantialité réelle* de l'individu humain : « Sicut ergo Plato et Socrates una singulari humanitate non sunt homo, ita homo esse non possunt *sine numeratione ipsius humanitatis in eis* [2] ». — « Essentia in diversis est *multiplicata secundum rem* [3] ».

Mais trêve de citations. Ni pour Avicenne ni pour Henri de Gand, l'individuel n'est un phénomène contingent, une efflorescence de l'universel [4]. Avec ses contemporains de génie, le docteur solennel a soutenu le contre-pied de l'ultraréalisme des néoplatoniciens et des érigénistes. Il n'a certes pas songé qu'un jour on lui attribuerait la théorie même qu'il a combattue.

IX.

Henri n'appartient pas davantage au camp des nominalistes, puisque ceux-ci dénient à l'intelligence la faculté de former le concept universel, auquel Henri consacre de si prolixes développements.

Dans les écrits de Henri de Gand, nous n'avons rencontré

[1] *Quodl.* III, 9, t. I, p. 99, col. 1.
[2] *Quodl.* V, 8, t. I, p. 244, col. 3.
[3] *Quodl.* II, 1, t. I, 46, col. 3.
[4] M. Hauréau s'appuie surtout sur la *S. Theol.*, XLIII, 2. Nous reviendrons plus loin sur la citation qu'il reproduit après Huet, et qui est unanimement reprise par les historiens de Henri de Gand. Qu'il nous suffise de dire ici que la *S. Theol.*, XLIII, 2, n'introduit aucune idée nouvelle et qu'elle est la répétition souvent textuelle du *Quodl.* III, 9. Ce texte, invoqué par M. Hauréau, est loin de prouver en faveur de sa thèse. Qu'on en juge par cet extrait nº 6 : « Forma igitur et natura quæ de se, ut est natura et quidditas quædam, concernit rationem singularitatis, quia ex se est singularitas quædam... ut multiplicata in pluribus suppositis, nullo modo recipit in se rationem universalis... »

aucune allusion aux doctrines du nominalisme. Le XIIIe siècle les a oubliées. Elles dorment d'un profond sommeil, jusqu'au jour où le turbulent Occam les agitera à nouveau devant la génération scientifique du XIVe siècle.

Dès lors, le procédé d'élimination que nous avons adopté nous amène à choisir entre le conceptualisme et le réalisme thomiste ; nous fixerons ainsi définitivement le parti auquel le docteur solennel s'est rallié dans le problème des universaux.

X.

Ici, la tâche de l'historien se complique, car les déclarations de notre docteur sont plus hésitantes. Si l'on nous en demandait la cause, nous dirions volontiers qu'Avicenne n'a pas peu contribué à arrêter sur les lèvres de Henri l'élan d'une profession trop catégorique. Avicenne reste son grand initiateur en cette matière, et l'on sait que le philosophe arabe ne s'établit pas franchement sur le terrain neutre qui sépare le conceptualisme du réalisme aristotélicien. Ses réserves ont été souvent interprétées contre lui, et bon nombre de ses critiques lui ont fait enseigner que le concept universel n'est qu'un pur produit de l'entendement, sans autre base que notre constitution subjective.

Notre conviction est qu'Avicenne n'est pas conceptualiste. Sans doute, il écrit que l'universalité de nos concepts est le résultat d'une « intentio secunda », que le genre et l'espèce ne sont ni universels ni singuliers, que notre faculté pensante a des dispositions, des qualités propres, en vertu desquelles elle conçoit les objets avec quelque chose qui n'existe pas en dehors d'elle. Mais ce langage serait-il déplacé dans la bouche d'un Thomas d'Aquin? Si Avicenne ne dit nulle part dans des termes explicites que l'universel a son fondement dans la réalité et que les lois de notre esprit sont par là même en harmonie avec les lois qui régissent les choses, à divers endroits il ébauche les grandes lignes de la réponse réaliste. Ce fait, croyons-nous, n'est pas suffisamment mis en lumière. Nous

y insistons d'autant plus volontiers qu'il nous servira à fixer par anticipation la doctrine de Henri de Gand.

L'universel est défini par Aristote, tantôt « l'un qui peut *exister* en beaucoup d'individus », tantôt « l'un qui peut être *énoncé* de beaucoup d'individus ». Partant de cette notion, Avicenne parle souvent d'une distinction de l'*universel métaphysique* et de l'*universel logique*. Quand nous concentrons l'effort de notre réflexion sur un concept universel, formé en nous, nous pouvons regarder ce concept à deux points de vue : ou bien nous ne considérons en lui que la *forme* de généralité, l'œuvre propre de notre esprit : c'est l'universel logique; ou bien nous envisageons dans ce concept le *contenu* même de cette forme universelle : c'est l'universel métaphysique ou naturel. « Animal in intellectu quoddam est, et ejus universalitas sive generalitas aliud quoddam, et hoc quod est animal generale, aliud quoddam... Et generalitas vocatur genus logicum, de qua intelligitur quod prædicetur de multis differentibus specie ad interrogationem factam per quid... *Naturale autem genus* est animal *secundum quod est aptum ad hoc, ut ei quod intelligitur de illo ponatur comparatio generalitatis* [1] ». Il importe de noter cette dernière phrase : la nature animale, objet du concept (*genus naturale*) sert de fondement à la relation de communauté que notre esprit engendre (*genus logicum*).

Avicenne revient sur cette idée dans un grand nombre de passages de sa *Métaphysique* et de sa *Physique* [2]. Sans compter qu'à d'autres endroits il apprend que l'universel est immanent dans les choses naturelles [3], ce que nous venons de rapporter suffit pour garantir le philosophe arabe contre le reproche de conceptualisme [4].

[1] Avicenne, *Logique*, fol. 12, r. B. — Prantl, *op. cit.*, II, 348. Comme lui-même le déclare quelques lignes plus haut, Avicenne prend ici le genre comme exemple, mais sa thèse est générale.

[2] Prantl, *ibid.*, notes 181 et 182

[3] Ueberweg et Heinze, *op. cit.*, II, p. 160. (Berlin, 1868.)

[4] C'est l'avis de Schahrastani, le savant auteur des *Religionsparteien und Philosophenschulen,* traduit en allemand par Haarbrücker, 2e partie, p. 243.

XI.

Il faut l'avouer, l'enseignement du docteur solennel sur les universaux est inférieur à celui de plusieurs contemporains moins illustres que lui. Jacques de Douai, par exemple, écrivit sur cette matière quelques belles pages où l'on sent l'influence du docteur angélique. Mais Henri ne peut se défendre d'une secrète pensée d'antagonisme contre saint Thomas d'Aquin. Ses réserves sont étudiées, et au lieu de rendre un hommage public à un prédécesseur de génie, il veut éviter à tout prix d'en paraître le tributaire.

La distinction des trois états dont nous avons longuement parlé plus haut est l'unique forme sous laquelle apparaît au philosophe gantois la question des universaux. Si elle suffit pour le défendre contre l'accusation de réalisme exagéré, elle est fort incomplète pour nous apprendre s'il fut conceptualiste ou s'il appartint au réalisme modéré d'Aristote.

Il résulte cependant, d'une part de déclarations éparses au milieu des commentaires d'Avicenne, d'autre part de l'ensemble du système, que Henri de Gand suivit le courant d'idées qui dominait alors l'enseignement philosophique.

Nous n'en voulons d'autres preuves qu'un texte devenu célèbre chez ces historiens. Huet semble l'avoir connu le premier [1]. Rousselot [2], Lajard [3], Hauréau [4], Schwartz [5] le répètent après lui. Le passage que nous visons est tiré de la *Somme théologique*, XLIII, q. 2. « La raison de l'universel, écrit Henri, ne consiste pas tant dans le procédé suivant lequel on rapporte une même chose à plusieurs, que dans la nature

[1] HUET, *op. cit.*, p. 135.

[2] *Études sur la philosophie du moyen âge,* t. II, p. 309.

[3] *Histoire littéraire de France*, t. XX, pp. 181 et suivantes.

[4] *Histoire de la philosophie scolastique,* II², p. 59. (Paris, 1880.)

[5] *Henri de Gand et ses derniers historiens* (MÉMOIRES COURONNÉS ET AUTRES MÉMOIRES, t. X, p. 37).

et la propriété de la chose ainsi rapportée, chose qui doit être une nature, une essence quelconque. En effet, l'universel comporte en lui deux points de vue : la chose elle-même qui est une essence et une nature quelconque, et la susceptibilité d'être affirmée de plusieurs [1]. »

Cette façon de dire ne rappelle-t-elle pas singulièrement la distinction d'Avicenne entre l'universel logique et naturel? Le concept universel ne se réduit pas à une *forme* purement subjective, comme l'enseigne à tort le conceptualisme : il faut encore tenir compte de l'*objet* même du concept; et cet objet existe, puisqu'il n'est autre que la nature des choses, le principe de leur être. Nous l'avons dit, ce principe est susceptible d'une multiplication réelle et se retrouve tout entier dans chaque individu.

Bref, Henri souscrit au réalisme thomiste, mais il n'a ni la méthode ni la précision du docteur angélique. En se mettant à la remorque d'Avicenne, il est resté inférieur à lui-même.

XII.

Il nous reste à parler brièvement d'un autre problème de la métaphysique scolastique. Après avoir précisé dans quel sens les raisons essentielles des choses possèdent l'unité dans l'esprit qui les conçoit, les docteurs du moyen âge recherchent le principe de la détermination individuelle qu'elles revêtent dans chaque essence de la nature : « ... ut indivi-

[1] S. *Theol.*, XLIII, 2, nº 5. « Ratio universalitatis consistit non tam in modo prædicandi idem de pluribus quam in natura et proprietate rei prædicatæ quæ debet esse natura et essentia aliqua. Duo enim includit in se universale, et *rem ipsam quæ est essentia et natura aliqua et rationem prædicabilis de pluribus.* » Huet, Rousselot, Hauréau en concluent que Henri de Gand est un réaliste érigénien. Schwartz y voit une preuve de l'accord de son enseignement avec celui de saint Thomas. Gosius (*Summa philosophica*, etc., Pars 1ª, art. II, q. 2 et 4) se range à ce dernier avis.

duatio non aliud sit quam quod forma quæ de se simplex est et indivisibilis per aliud plurificetur et designetur in pluribus [1] ». Le problème de l'individuation est la *face physique* de la question des universaux [2].

Nous ne voulons pas entreprendre ici de légitimer la valeur intrinsèque de controverses dont on a souvent raillé la frivolité. Cependant, quand on songe que le panthéisme phénoméналiste, sous ses formes les plus récentes, s'est remis à scruter la dernière entité de l'individu, il semble qu'il faudrait étudier la solution scolastique avec moins de scepticisme que ne le font certains critiques contemporains. Si nous abordons un sujet où plus que jamais la plume se sent mal à l'aise, c'est pour faire simple besogne d'historien. Au reste, Henri revient volontiers sur sa théorie en cette matière [3], et les récentes condamnations de la doctrine thomiste [4] devaient donner une actualité singulière à ses dissertations.

Précisons bien le point du débat : il ne s'agit pas de savoir quelle est la cause efficiente de l'être individuel [5] : cette question ne pouvait souffrir une divergence d'opinions chez des docteurs qui enseignaient la nécessité de la création à la première page de leur philosophie. Il s'agit uniquement de rechercher dans un être individuel le fondement, la « ratio » de sa différence avec un individu de même espèce, alors que logiquement et métaphysiquement l'essence est identique dans tous les individus.

Cette question n'a pas de portée hors du réalisme aristotélicien. Elle est un non-sens dans la bouche d'un nominaliste, et Occam ne se fait pas faute de le dire. Si, en effet, l'universel

[1] *Quodl.* V, 8, t. I, p. 244, col. 3.

[2] « La recherche du principe d'individuation fut pour toute l'École, au XIII[e] siècle, une affaire capitale. » HAURÉAU, *op. cit.*, II, 351.

[3] Tels les *Quodl.* II, 1; II, 8; V, 8; XI, 1 et 2.

[4] Voir page 57.

[5] *Quodl.* II, 8, t. I, p. 56, col. 4. C'est à tort que FONSECA (lib. 5, cap. 6, 9, 2, sect. 2) écrit que telle est pour Henri de Gand la portée du problème de l'individuation. — Cf. SUAREZ, *Metaph.*, disp. V, sect. 5.

n'existe à aucun titre dans les choses extérieures, on ne peut songer à chercher ce qui l'individualise. Nous pourrions dire la même chose de la théorie placée à l'extrême opposé : les ultraréalistes et les panthéistes ne peuvent parler d'individuation que dans un sens très restreint, puisqu'en réalité il n'existe qu'*un* seul être de chaque espèce, voire même une entité singulière dans l'univers entier. Ce que nous rencontrons partout, disait Jean Scot Érigène, c'est « Dieu qui court dans les êtres ».

XIII.

Dans son *Quodlibet* V, 8, avant d'exposer son système, Henri s'attaque à trois théories principales sur le principe d'individuation. Les deux premières doivent nous arrêter peu de temps.

Et d'abord, l'*essentia absoluta* ne peut suffire à rendre compte de l'individuation, puisqu'il s'agit précisément de savoir ce que l'on trouve dans l'individu au delà de cette essence. Si Platon recevait la détermination individuelle, observe justement le docteur solennel, parce qu'en lui se rencontrent les raisons essentielles de l'être humain (*humanitas*), qu'est-ce qui le distinguerait de Socrate, qui contient cette même essence au même titre [1] ?

Non moins insuffisante est l'opinion de Porphyre, pour qui les différences purement accidentelles des individus sont le principe de leur diversité intrinsèque. Ces phénomènes sont des

[1] « Aliter enim humanitas simpliciter diceretur humanitas ex eo simpliciter quod est in Platone quod est absurdum; tum enim non diceretur humanitas simpliciter illa quæ est in Socrate. Et iterum, si humanitas Platonis esset hæc humanitas ex eo quod est humanitas tantum, tum frustra esset nominatio Platonis, ut in eo dicatur humanitas *hæc.* » *Quodl.* V, 8, t. I, p. 244, col. 3. Le commentateur Zuccolius, en parlant de cette théorie, écrit : « Tamen plurimi moderni sequti sunt priorem positionem... » Qui donc a résolu le problème en ces termes? Sans doute quelque panthéiste.

adventitiæ; ils présupposent la détermination individuelle de l'être qu'ils affectent. « Naturaliter . . . . ista accidentia præsupponunt substantiæ individuationem [1] ».

XIV.

Tous les honneurs de la polémique qu'engage le docteur solennel sont consacrés à une autre théorie, beaucoup plus sérieuse, puisqu'une haute autorité la patronne.

Henri expose avec une grande netteté la théorie thomiste sur le principe de l'individuation. Nous résumons : Dans un être matériel quelconque, considérez par l'esprit la forme, c'est-à-dire cet élément intégrant de l'essence qui détermine la matière première à constituer tel type spécifique déterminé; puisqu'il doit se retrouver, comme tel, dans tous les individus, il ne peut être le principe de la diversité des singuliers. Ce principe ne peut donc être que la matière. Non certes la matière dans son concept générique, mais la matière en fonction de dimensions déterminées (*materia signata*) [2]. C'est parce que, sous l'action de la forme, elle occupe une portion déterminée de l'espace, que la matière est susceptible d'être multipliée. « Si l'on ne considère dans les êtres de la nature que la forme spécifique comme telle, écrit le professeur gantois, cette forme naturelle spécifique est capable d'absorber dans son unité toute la matière, de lui donner ses dimensions de quantité, de former avec elle une individualité unique. Ainsi, la forme ne comporte de multiplication que parce qu'est multipliée la matière dans laquelle elle apparaît [3] ».

[1] *Quodl.* V, 8, t. I, p. 245, col. 1.

[2] « Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quæ sub certis dimensionibus consideratur. » — Cf. SUAREZ, *Metaph.*, dist. V, sect. III.

[3] *Quodl.* V, 8, t. I, p. 245, col. 2. « ... sic omnis forma naturalis specifica nata est esse una in tota materia et in tota quantitate terminanda secundum naturam formæ et in ipsa individuanda et existere in unico supposito, ita quod etiam forma ex natura sua non plurificatur nisi quia materia plurificatur ex qua producitur. »

Et voilà pourquoi une forme séparée, comme l'ange, qui ne porte en elle-même aucun élément de diversité, est nécessairement unique dans son espèce [1]. Henri remarque fort justement que dans la théorie thomiste il faut l'appeler une *forma singularis* et non une *forma individualis*, puisque pour cette forme il ne peut plus être question d'une individuation quelconque [2].

Ce dernier point de doctrine, on s'en souvient, avait fait l'objet d'une mention spéciale dans la condamnation des théologiens de Paris : « Unde et inter erroneos articulos nuper ab Episcopo Parisiensium damnatos est illa positio. Unus enim illorum articulorum dicit sic : quod Deus non possit multiplicare plura individua sub una specie sine materia, error [3] ». Fidèle à une pratique constante, Henri évite de nommer l'adversaire de génie si clairement visé dans sa controverse. C'est Aristote seul qu'il met en avant et il ne lui pardonne aucune assertion erronée [4].

[1] *Quodl.* II, 8, t. I, p. 55, col. 1; *Quodl.* V, 8, t. I, p. 245, col. 3.

[2] *Quodl.* V, 8, *ibid.*

[3] *Quodl.* II, 8, t. I, p. 55, col. 4. L'argument que nous venons d'indiquer repose sur *l'indivisibilité* de la forme, type spécifique des êtres. Nous négligeons les autres raisons dont saint Thomas d'Aquin étaye son système. Notons cependant cette considération profondément sentie : l'univers reçoit une plus grande perfection par la variété des espèces que par la multiplicité des individus d'une même espèce. Car, dans toute substance, l'être qui détermine son espèce dépasse en noblesse celui qui circonscrit son individualité. Voilà pourquoi dans les anges, où la perfection doit être plus éclatante, il importe bien moins qu'il y ait une multitude d'individus de même espèce, qu'un nombre considérable d'individus dont chacun représente une nouvelle espèce et la représente selon toute sa beauté (S. Thomas, *Contra Gent.*, lib. II, c. 93. — Cf. *De spir. creat.*, art. 8). Henri rencontre cette raison à la fin du *Quodlibet* XI, 1, et il la traite *ex professo* dans le *Quodlibet* XI, 2. A un point de vue absolu, il donne raison à son adversaire, mais tout en maintenant entière la question de la possibilité, il se réfugie derrière un optimisme relatif, et enseigne que Dieu n'est pas obligé de créer le monde le plus parfait.

[4] Dans le *Quodlibet* II, 8, il reproche à Aristote d'avoir enseigné la divinité et l'éternité de toute forme séparée de la matière. — Cf. *S. Theol.*, art. 25, q. 3, nº 20.

Un dernier mot sur l'exposé de cette théorie. D'après sa nature, la forme spécifique n'exige pas d'être multipliée dans plusieurs individus; mais quand, *de fait*, une forme absorbe toute la matière susceptible d'une relation avec elle, l'être matériel auquel cette union donne naissance est, par la force même des choses, *unique dans son espèce*. Or, tels sont dans la cosmologie péripatéticienne, le ciel, le soleil et les corps célestes.

Au nom de la toute-puissance divine, Henri fait fi de toutes ces argumentations. Si le ciel qui est au-dessus de nos têtes, s'écrie-t-il, n'a pas son semblable dans la création, « non tamen continet omnem materiam possibilem ad ipsam (formam cœli)[1] ». Il est vrai que dans le système du stagyrite, le bras de Dieu est lié par la nécessité du fait accompli. L'Être suprême a produit ce qu'il a produit en vertu d'une détermination impérieuse de sa nature. Telle est du moins l'interprétation que donne Henri à la pensée d'Aristote. Inutile d'ajouter que d'énergiques protestations s'élèvent contre cette sentence du maître [2].

[1] « Licet .... aliqua forma materialis ut hujus cœli contineat totam materiam jam existentem quæ possibilis est ad suam formam..... non tamen continet simpliciter omnem materiam possibilem ad ipsam. » *Quodl.* III, 8, t. I, p. 54, col. 4. Voici la cause de cette différence entre les corps terrestres et les corps célestes, toujours d'après le rapport du docteur solennel : ce qui rend possible la divisibilité, ce n'est pas, nous l'avons dit, la matière comme telle, mais les dimensions qui l'affectent et qui la fixent dans une portion déterminée de l'espace. Or, d'après les aristotéliciens, la forme des êtres terrestres est reçue dans une matière qui se trouve déjà en fonction de l'étendue, bien que ses dimensions n'existent en réalité qu'après l'information : « ..... formam substantialem in materia præcedunt dimensiones *interminatæ* ». Dès lors, pour expliquer l'unicité d'un être dans son espèce, on trouvait tout naturel de placer l'information de la forme à un moment où les dimensions de l'espace n'avaient pas encore pu introduire dans la matière le germe d'une divisibilité. *Quodl.* II, 1, t. I, p. 180, col. 4, et 181, col. 1. Comme Henri de Gand le remarque, c'est imaginer des explications à loisir.

[2] *Ibid.*

Même raisonnement pour montrer que Dieu peut créer deux anges sous une même espèce.

L'omnipotence suprême, écrit Henri, ne connaît d'autres limites que l'incompatibilité des contradictoires [1]. Il est faux, continue-t-il, que la matière seule soit le principe de la multiplication des formes, alors que cette multiplication est bien plus le résultat de la subsistance actuelle de la forme dans l'ordre des existences. « Aliud vero falsum ibi supponitur videlicet quod non possit fieri formæ multiplicatio nisi per materiam ; immo per rationem suppositi et subsistentiæ in existentia actuali [2] ».

Et, pour corroborer cette façon de voir, il ajoute cette belle pensée : Dieu seul, dans son infinitude, contient la plénitude de l'Être ; les créatures ne possèdent qu'un être réduit. « Et hæc est causa multorum individuorum unius speciei : scilicet quod propter diminutionem non fuit natura contenta in esse unius [3]. » « Aucune essence créée ne possède d'elle-même le principe de la subsistance ou de l'existence actuelle... Or, une chose qui ne reçoit pas par elle-même, mais seulement par l'intervention d'un autre agent, l'individualité d'une existence singulière, est capable indifféremment ou d'exister dans un individu, ou de revêtir un être multiple dans plusieurs individus [4]. » L'unicité est un attribut de Dieu, et Aristote se base sur ce principe pour proclamer d'une part que toute forme séparée est une divinité et que toutes les autres choses sont de nature matérielle [5].

[1] *Quodl.* II, 8, t. I, p. 55, col. 1.

[2] *Ibid.,* p. 55, col. 4.

[3] *Ibid* , p. 56, col. 1. — Cf. Sogia. *In 1um et 2um l. Sentent. Quæst. disp.*, Pars 1a. *De angelis*, disp. I, q. 4, et Gosius, *Summa philosophica,* etc. Pars 1a, art. V, q. 2.

[4] *Ibid.*, 55, col. 1. « Nulla essentia..... creaturæ ratione ea qua essentia est, habet rationem suppositi aut actualiter subsistentis..... Quod autem non ex se sed solum ab alio agente singulare est in supposito subsistens, quia ex se nulli appropriatur, et est essentia tantum, quantum est ex se indifferenter natum est esse singulare subsistendo in unico supposito vel universale subsistendo in pluribus. »

[5] *Ibid.*

Outre ces raisons d'ordre métaphysique, le docteur solennel puise dans la psychologie d'autres objections à la théorie aristotélicienne. Pour les scolastiques, l'âme humaine est placée sur la limite des purs esprits et des formes « plongées dans la matière » (*immersæ in materia*). Capable d'exister sans le corps qu'elle informe, l'âme n'en trouve pas moins dans l'organisme la condition normale de son activité : son union avec le corps est une exigence de nature. Se basant sur cette doctrine à laquelle d'ailleurs il souscrit sans réserves, Henri se demande si dans le système aristotélicien de l'individuation, les âmes humaines auxquelles Dieu donnerait une existence séparée, ne cesseraient point d'être des êtres subsistants de la même espèce[1] ?

Saint Thomas répond à cette difficulté que l'âme, isolée du corps, conserve la destination naturelle de l'animer. Elle ne perd pas son individualité, mais comme son état de séparation est contre nature, elle cesse de constituer une individualité *complète*[2].

Cette réponse ne dissipe pas toutes les difficultés. On comprend que deux *substances* puissent être incomplètes, et qu'unies entre elles en fonction de matière et de forme, elles soient englobées dans l'existence unique du composé. Mais en est-il de même de l'*acte d'exister*? L'existence et l'individualité sont des notions corrélatives. Y a-t-il là des degrés? Une individualité *inchoative* est-elle possible?

Les explications de saint Thomas d'Aquin n'ont pas convaincu Henri de Gand.

XV.

Mais il est temps d'exposer la théorie du philosophe gantois lui-même. La voici en peu de mots : sans doute, dans les choses de la nature, la matière rend possible la multiplica-

[1] *Quodl.* II, 8, 57, col. 1.

[2] S. Thomas, *De spirit. creat.*, art. 9. — *Contra Gent.*, II, c. 73, n° 4. — Cf. *S. Theol.*, p. I, 9, 76, a. 2.

tion des formes, et sous ce rapport on peut l'appeler principe d'individuation. Mais la matière n'explique pas la cause précise et prochaine de cette individuation (*sed non explicat proximam et præcisam causam individuationis* [1]). De même, il ne suffit pas de dire que Dieu, en créant divers anges de même espèce, est la cause de leur diversité.

« En admettant, dit-il, que la forme de toute créature, en tant qu'elle est une essence, est universelle, comme nous l'avons dit ailleurs, il faut que cette forme s'individualise pour devenir un *suppositum* [2]... Or, qu'est-ce qui, dans le *suppositum*, vient s'ajouter à l'essence [3] pour lui donner cette existence individuelle déterminée? Je dis que c'est quelque chose qui n'est ni la matière ni l'agent (extérieur), mais pour ainsi dire une propriété du *suppositum* comme tel [4] ».

Cette propriété, quelle est-elle? Elle ne peut être quelque chose de *positif*, dit Henri, car cette réalité à son tour aurait besoin de recevoir sa détermination singulière [5]. Ce qui, en

[1] « Hæc ergo est opinio sua (Philosophi) de causa individuationis... in formis materialibus... et est vera in talis formis... sed non explicat proximam et præcisam causam individuationis. » *Quodl.* V, 8, t. I, p. 245, col. 3. La même pensée est très clairement exposée *Quodl.* XI, t. II, p. 180, col. 4.

[2] En langage scolastique, le *suppositum* est une substance individuelle constituant par elle-même un tout complet.

[3] L'*essentia absoluta* dont il s'est agi plus haut.

[4] *Quodl.* V, 8, t. I, p. 245, col. 4. « Ponendo autem... quod quælibet forma creaturæ inquantum forma et essentia est, habet rationem universalis ut alibi exposuimus, oportet eas individuari ut habeant rationem suppositi... Sed quid est in supposito super formam quo habet esse hoc... Dico aliquod præter materiam et præter agens quod est quasi dispositio suppositi inquantum suppositum est. » *Quodl.* V, 8, t. I, p. 245, col. 4.

[5] *Ibid.*, p. 426, col. 1. « Et est dicendum quod est aliquid extra intentionem formæ concomitans ejus productionem vel per agens, vel per materiam, vel per utrumque. Quare cum super naturam rei factæ... non potest esse aliquid positivum et absolutum, quia illud opporteret esse factum et similiter in sua natura esset determinabile sicut et ipsa forma, necessario faceret compositionem realem cum ipsa forma... opportet ergo quod sit aliquid negativum aut positivum respectivum. »

dernière analyse, est cause de l'individuation d'une substance, c'est une *négation*. Et cette négation est double : elle exclut non seulement toute division au sein de la substance, mais aussi toute séparation de cette substance, ainsi isolée, des autres substances existantes ou possibles. « Quæ quidem negatio non est simplex sed est duplex, quia est removens ab *intra* omnem plurificabilitatem et diversitatem et ab *extra* omnem identitatem [1]. »

Ainsi, la raison dernière et directe qui confère à un être son individualité est sa subsistance même, et celle-ci a sa raison formelle dans une négation. « Sic ergo non nisi determinatione negationis circa formam contingentis ei in sua factione fit completive ut ratione formali, et individuatio et suppositi constitutio [2] ». Deux anges de même espèce diffèrent par leur individualité, en ce que l'un n'est pas l'autre et que chacun d'eux est indivis en lui-même.

XVI.

Il est incontestable que si l'on considère par l'esprit un être quelconque de l'univers, déterminé dans son existence concrète, c'est sa *subsistance* qui constitue son individualité. Dans cette acception, la thèse de Henri de Gand serait évidente. Mais telle n'est pas sa pensée précise. Comme le remarque Suarez, Henri parle ici, non pas de l'essence *telle qu'elle est posée dans l'ordre de la réalité concrète*, mais de l'essence *abstraite*, de cette essence absolue que nous avons définie plus haut; et il affirme que pour concevoir l'individualité d'un représentant quelconque de l'espèce, il suffit d'ajouter

Henri fait une nouvelle distinction entre le *positivum respectivum* et le *negativum respectivum*. Nous la négligeons, pour ne pas embrouiller l'exposé d'une thèse délicate.

[1] *Quodl.* V, 8, p. 246, col. 2.

[2] *Ibid.*, p. 246, col. 2. Cf. Burgus, *op. cit.*, parad. VI, cap. 3 et suivants.

une double négation au concept de cette espèce. « De quo aliud etiam docet (Henricus) omnino falsum et improbabile, scilicet suppositum solum addere supra naturam *specificam* duplicem negationem [1] ».

Nous ne suivrons pas le critique espagnol dans les objections qu'il formule [2] contre un système que pas un penseur de quelque importance n'osa répéter après Henri de Gand [3].

Nous nous bornerons à faire ressortir un point de doctrine qui se dégage de ces déclarations de notre docteur et qui nous servira à comprendre, dans le paragraphe suivant, une autre de ses conceptions originales. Puisque le principe de l'individuation est une pure négation qui affecte l'essence, rien de réel ne peut appartenir à l'individu comme tel. « Et quia talis negatio sive determinatio, *licet nihil rei* apponat in separatis supra essentiam quæ determinatur..., etc. [4] » — « *Nihil rei* addunt individua super essentiam speciei ad id quod est reale in ipsa [5] ». Dès lors, les individus n'ont pas de propriétés *essentielles propres*.

Or, cette assertion creuse un abîme entre la doctrine de Henri, d'une part, le thomisme et le formalisme de Scot, d'autre part. Elle rapproche Henri d'Occam, de Gabriel Biel et des nominalistes, pour qui le concept de l'être est convertible avec celui de l'individualité.

[1] SUAREZ, *Metaph.*, disp. V, sect. V, n° 8.

[2] On peut lire à ce sujet toute la section V citée.

[3] Citons cependant le franciscain Richard de Middletown, précurseur de Scot, qui a formulé la même thèse que Henri et dans des termes à peu près semblables.

[4] *Quodl.* V, 8, t. I, p. 246, col. 2.

[5] *Quodl.* VII, 1 et 2, t. I, p. 387, col. 1. — Cf. SUAREZ, disp. V, sect. II, n° 5.

§ 6. — *La science divine.*

« ... Diversa individua ejusdem speciei secundum eumdem gradum perfectionis earum imitantur Deum, et creaturæ a Deo cognoscuntur secundum quod perfectiones earum sunt in ipso, quas secundum gradus suos imitantur. » (HENRI DE GAND, *Quodl.* II, 1, t. I, p. 45, col. 3.)

SOMMAIRE : I. Dieu est intelligence. La science divine comporte un double objet — II. Dieu connaît son essence en elle-même. Le procédé dont nous nous servons pour connaître Dieu dérive de l'imperfection de notre intelligence. — III. Doctrine de Henri de Gand. Critique. — IV. Dieu connaît son essence dans ses rapports avec les créatures. On a tort de dire que, dans le système de Henri, les essences des choses ont, avant la création, un être idéal hors de Dieu. — V. Chaque être individuel a-t-il en Dieu une idée propre ou faut-il dire que les diverses espèces ont seules une idée distincte ? Portée de la question. — VI. Les *res naturales* sont connues par des idées distinctes. — VII. Le nombre proprement dit n'a pas d'idée propre en Dieu. Dieu le connaît en connaissant le continu. — VIII. Il en est de même du *numerus formalis :* Dieu connaît les individus en connaissant l'espèce. Argument. — IX. Rapports de cette doctrine avec la théorie des universaux. Critique. — X. Rapports de la même théorie avec la doctrine du principe de l'individuation. Critique. — XI. Comment Henri conçoit la connaissance que Dieu a de l'individuel. Conclusion.

I.

Après avoir ramené à Dieu le problème de la connaissance humaine, Henri consacre de nombreuses conférences à sonder le problème de la connaissance divine. Des critiques éminents ont porté de graves accusations contre le docteur solennel au sujet de son enseignement en cette matière. Nous croyons cependant qu'il n'a pas mérité tous les reproches qu'on lui a adressés.

Henri a traduit dans ses ouvrages la plupart des doctrines que professait son siècle sur la science de Dieu. S'il n'a pas toujours la fermeté et la logique qui distinguent ses émules, on peut dire qu'il est original jusque dans ses écarts.

Dieu est intelligence. C'est cet attribut souverain qui lui a valu son nom dans le langage des hommes [1]. Et puisque l'acte intellectuel divin est infini, il ne peut être que la compréhension parfaite de l'essence de Dieu.

Avec l'École, Henri discerne un double objet dans la science divine. Dieu connaît d'abord son essence en elle-même (*objectum primarium*). Mais comme il épuise l'infinie compréhensivité de son être, il voit aussi les rapports que son essence soutient avec les créatures, ses imitations lointaines (*objectum secundarium*) [2]. Pour les créatures, l'idée divine est la *mensura* de leur réalité [3]; pour Dieu, elle est le principe déterminant de la connaissance qu'il a des possibles (*idea speculativa*) et l'exemplaire d'après lequel il réalise les êtres qu'il daigne appeler à l'existence (*idea practica*). Les idées pratiques ne diffèrent des idées spéculatives que par la *finis ad quod sunt* [4], ou plutôt l'acte intellectuel de Dieu s'identifie avec l'essence qu'il embrasse. Les scolastiques avaient compris que plus un sujet connaissant devient conforme à l'objet connu, plus la connaissance est parfaite. En Dieu, il y a plus que similitude, il y a identité.

Sans étaler plus longuement ces richesses communes de la pensée scolastique, nous suivrons le docteur solennel dans ses vues personnelles; et pour plus de méthode, nous reprendrons l'étude du double objet de la science divine.

[1] « Unde et Deus dicitur a θεῶμαι quod est considerare, quia omnia intellectu suo considerat. » *S. Theol.*, XL, 1, nº 3.

[2] « Ut secundum hoc idea nihil aliud sit de ratione sua formali quam respectus imitabilitatis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia. » *Quodl.* IX, 2, t. II, p. 64, col. 4, et *Quodl.* VIII, 8, t. II, p. 18, col. 2.

[3] *Ibid.*, p. 65, col. 3.

[4] *Quodl.* VIII, 1, t. II, p. 2, col. 1. Sur les rapports de l'idée pratique et de l'idée spéculative, voir *Quodl.* VIII, 1 et 2.

II.

Comment Dieu connaît-il l'immensité de son essence, telle qu'elle se suffit à elle-même, et indépendamment de ce monde contingent « qui est devant lui comme s'il n'était pas »? Le moyen âge n'a pas reculé devant cette question, dont le dernier mot n'appartient qu'à l'infini. Ce n'est qu'en raisonnant sur ses propres faiblesses qu'un humain peut balbutier une réponse à cette énigme. Heureux encore si, comme Henri de Gand, il ne rabaisse pas au niveau de son impuissance l'activité cognitive de l'intelligence suprême.

Certes, telle qu'elle est en elle-même, l'essence divine échappe à l'œil d'un être fini. Cependant nous nous formons de Dieu des notions exactes, bien qu'incomplètes, en lui attribuant d'une manière éminente les perfections que nous rencontrons dans les créatures.

La nature divine est souverainement simple; mais, accoutumés à concevoir d'une *manière composée* les choses incomplexes, nous distinguons en Dieu, d'une part, ce qui nous semble en lui la perfection primitive, le constitutif par excellence où toutes les autres perfections viennent prendre racine [1]; d'autre part, les attributs qui découlent de l'essence divine déjà constituée.

Entre la perfection génératrice et les attributs divins, de même qu'entre ces attributs, il n'existe aucune diversité *réelle*, comme l'enseigne à tort le réalisme outré de Gilbert de la Porrée. Si nous parlons tour à tour de la bonté, de la justice, de l'intelligence divines, etc., cette façon de dire est exigée par les habitudes d'esprit que la nature nous impose. Faut-il s'en étonner quand il s'agit de Dieu, puisque, même dans sa perception des créatures, notre esprit est obligé

[1] L'essence *métaphysique* des scolastiques, par opposition à l'essence *physique* qui contient l'ensemble de toutes les perfections essentielles.

de recourir à des concepts *successifs*, séparant ainsi dans son intellection ce qui est un dans la réalité? Ne concevons-nous pas l'homme dans sa substantialité unique, tantôt comme être, tantôt comme doué de sensibilité, tantôt comme créature intelligente? Les scolastiques ont fort bien caractérisé ce procédé intellectif : ils l'appellent *distinctio rationis cum fundamento in re* (distinction virtuelle).

Telle est la distinction qui existe entre les attributs divins. Si l'essence divine est simple, l'analyse même que nous faisons montre que la compréhension des concepts subordonnés n'est pas identique. Le nominalisme a tort de ne voir que des synonymes dans les appellatifs divers que nous employons en parlant de Dieu.

III.

Ce que nous venons de dire est la condamnation anticipée du système que nous exposerons : Henri a le grand tort d'attribuer à Dieu un processus de connaissance qui ne convient qu'aux hommes. D'après lui, Dieu a une double connaissance de son être infini. Il peut l'embrasser d'un coup d'œil intuitif dans toute son immensité. « ..... Primo et simplici intelligentia concipit ipsam essentiam sub ratione essentiæ. » Il peut aussi creuser cette infinitude, s'appliquer davantage à se mieux comprendre lui-même (*negotiando circa essentiam conceptam*); et, décomposant en quelque sorte ce concept unique, voir tour à tour que son essence est intelligence et intelligible, qu'elle est le principe formel de son intellection, et que cette même essence se veut elle-même tout en étant le déterminant de son acte volitif[1].

[1] *Quodl.* V, 1, t. I, p. 225, col. 2. « Et deinde negotiando circa essentiam conceptam concipit (Deus) eam ut intellecta et ut intelligens est et ut ratio intelligendi, et quia in cognoscendo et intelligendo seipsam complacet ei in seipsa, deinde concipit eam ut volitum, volens et ratio volendi. »

N'est-ce pas rapetisser l'idée qu'il faut se faire de la science incréée? Ne voir qu'un côté de l'essence divine, l'intelligence par exemple, indépendamment de la volonté, c'est connaître par *abstraction*, c'est-à-dire par un procédé opposé à la connaissance intuitive et directe. Or, l'intelligence suprême ne peut posséder les moyens de connaître qui sont le propre de la créature. Il est de ces impuissances qui sont le signe et l'effet d'une perfection supérieure. Henri lui-même n'enseigne-t-il pas qu'il faut placer en Dieu, non pas toutes les perfections que nous rencontrons chez les êtres limités (*qua creatura perficitur in esse*), mais seulement celles qui n'impliquent aucune imperfection dans leur concept (*qua creatura perficitur in bene esse*) [1] ?

Si l'on pousse le système de Henri jusqu'à ses dernières conséquences, il est inconciliable avec l'unité et la simplicité du concept divin. Dieu, à l'instar des mortels, prend de la peine (*negotiatur*) pour saisir à part un attribut de son aséité. Il semble, dès lors, que pour chaque note différente, il faille une détermination distincte de son intelligence. Henri se défendrait énergiquement de cette assertion hérétique, car lui-même se hâte d'insister sur la simplicité absolue du concept divin. Ne sommes-nous pas en présence d'un illogisme du docteur solennel? C'est notre opinion.

IV.

Le philosophe gantois n'est pas plus heureux quand il traite la seconde question que nous avons indiquée : comment Dieu connaît-il son essence dans ses rapports avec les créatures? Mais avant d'exposer ses enseignements, il convient, pour rendre justice à sa mémoire, de rencontrer une grave accusation que l'on porte contre lui.

On impute à Henri de Gand la faute d'avoir réédité les doc-

[1] *Quodl.* V, 1, t. I, p. 224, col. 1.

trines néo-platoniciennes ; on l'accuse d'avoir pris les devants sur les théosophes des XIVe et XVe siècles en enseignant que les choses, pour être l'objet de la connaissance divine, doivent avoir un être réel hors de Dieu. L'essence des créatures serait ainsi un *præsuppositum,* indispensable à l'intellection divine, au même titre que la présence d'un objet est nécessaire à l'acte de vision.

D'après Suarez, cette accusation remonte déjà à Duns Scot [1]. L'erreur est capitale, car elle fausse un système philosophique dans ses conceptions les plus synthétiques. Si, avant leur production dans l'ordre des existences, les créatures possèdent un être idéal *hors de Dieu,* il est donc vrai que l'Infini dépend dans ses opérations d'un être distinct de lui-même. Qui ne voit que c'est là porter atteinte à la perfection absolue de l'Être suprême, ou plutôt nier son existence même? Un Dieu dépendant n'est plus un Dieu! Au sommet de l'échelle des êtres se trouverait alors, comme dans la philosophie de Platon, la dyarchie de l'intellect divin et des idées. Ces essences idéales auraient la même éternité que Dieu, car Henri n'aurait pu soutenir qu'elles ont été produites par lui. Comme le remarque Kleutgen, dans un dilemne impitoyable, si Dieu est leur créateur, « ou Dieu les connaît avant de les produire, — mais alors pourquoi affirmerions-nous que les essences ont avant le temps une véritable réalité? — ou bien Dieu ne les connaît pas, et alors sa production serait aveugle comme les effets de la nature [2] ». Ajoutons que si Henri voulait sauvegarder la dépendance des essences idéales vis-à-vis de Dieu-Créateur, il ne le pourrait sans contradiction. Car cet être parallèle

[1] SUAREZ, *Metaph.*, XXXI, sect. II (Paris, Vivès, 1866), t. XXVI, p. 229. Parmi les modernes qui reprennent cette accusation, citons TENNEMANN, *Gesch. der Phil.*, t. VIIIa, p. 679 (Leipzig, 1811) ; WERNER, *op. cit.*, p. 156, et KLEUTGEN, *La philosophie scolastique,* t. III, p. 95. H.-A. BURGUS, le commentateur scrupuleux du docteur solennel, écrit déjà : « Tam multa autem Henrico tribuuntur circa essentiarum æternitatem falsa penitus et impossibilia, ut non possit Henricum non damnare qui alibi quam apud ipsum ipsius sententiam quærit. » *Op. cit.*, Parad. III, c. 3, p. 116, A.

[2] KLEUTGEN, *op. cit.*, t. III, p. 98 (Gaume, 1870).

à Dieu serait éternel comme la connaissance divine dont il est le terme, et Henri lui-même démontre l'impossibilité d'une création éternelle [1].

Mais il serait oiseux de poursuivre l'étude des perturbations profondes qu'une assertion aussi dangereuse entraînerait après elle, puisque Henri n'a jamais été coupable de cette méprise philosophique. Pour lui en faire un reproche, il faudrait être en présence de textes ne laissant aucun doute sur sa pensée. Non seulement nous n'avons rencontré aucun de ces textes dans les articles auxquels renvoient les critiques dont nous parlons [2], mais par des déclarations expresses, Henri s'est mis à couvert des griefs qu'on a élevés contre lui.

[1] Voir page 81, note 3.

[2] Suarez (*Metaph.*, XXXI, édition Vivès, 1866, sect. II) cite la *S. Theol.*, art. III, q. 23 et 25. Or, dans l'édition de la *Somme* de 1648, la meilleure de celles qui ont paru, l'art. III ne contient que *cinq* questions. Quant aux *Quodlibet* VIII, 1 et 9, IX, q. 3, également indiqués par Suarez, nous n'y avons trouvé aucune déclaration suspecte. — Kleutgen (*loc. cit.*) renvoie à l'art. II, qq. 23 et 25 de la *Somme*. — Van Weddingen, qui sans doute s'est inspiré de Kleutgen en rapportant l'avis de Henri, cite l'art. 11, qq. 23 et 25 (*La philosophie de saint Anselme,* mémoire couronné par l'Académie royale, p. 114). Probablement, il n'y a ici qu'une confusion du chiffre romain II avec le chiffre arabe 11. Quoi qu'il en soit, l'art. 11 de la *Somme* ne contient que sept questions et l'art. 2 n'en contient que six. Quant à Werner, à l'appui de sa thèse, il cite la *S. Theol.*, XXXVI, 3, ainsi intitulée : « Utrum intellectus in Deo sit potentia activa an passiva. » Henri y enseigne que nous concevons l'intelligence divine en état de repos, avant de la concevoir en acte, et que nous distinguons dans l'acte intellectif de Dieu, l'intelligible, la détermination qu'il provoque et la connaissance finale. Mais c'est là une manière de penser qui est en rapport avec notre faiblesse. Car Henri se hâte d'ajouter qu'en Dieu, c'est la même essence divine qui est à la fois l'objet connu, le sujet connaissant et le principe formel de connaissance. « Dicendum est quod potentia intellectiva, inquantum potentia est, in creaturis *secundum rem,* et in Deo *secundum rationem intelligendi*, est in potentia ut materia... » (nº 5). — « *Secundum tamen rationem intelligendi* non est inconveniens intelligere idem in Deo, *secundum diversas rationes,* ut informans, et informatum, et secundum elicere actum intelligendi... » (nº 8). Loin de

« Eh quoi ! s'écrie-t-il, en invoquant l'autorité de saint Augustin, ce n'est pas en ayant l'œil fixé sur une chose quelconque située hors de lui que Dieu a conçu ce qu'il a conçu. Ce serait là une opinion sacrilège..... Si Dieu a conçu en lui-même les idées exemplaires des choses, sans avoir reçu une détermination du dehors (*non autem ea ab extra accepit*), il faut en chercher la cause dans la lucidité de son intelligence (*hoc contingit ex limpiditate sui intellectus*) [1] ».

A diverses reprises, Henri insiste sur la *limpiditas* de l'esprit incréé. Ailleurs, reprenant une expression caractéristique, qui se retrouve identique chez Albert le Grand [2], Duns Scot [3] et d'autres, il affirme que l'intelligence de Dieu serait avilie (*vilesceret intellectus ejus*), si elle connaissait les choses en recevant une impression du dehors [4]. C'est en épuisant l'inépuisable

confirmer la thèse de Werner, l'art. XXXVI, 3, affirme que l'essence divine seule détermine l'acte cognitif de la science increéée. Nulle part il n'y est question d'un *être idéal* des créatures existant *hors* Dieu. C'est encore à tort que Werner, voyant toujours le système de Henri sous le même angle, trouve dans ce passage de la *Somme* une nouvelle preuve de la passivité absolue des êtres intelligents vis-à-vis de l'objet de leur connaissance. Werner, *op. cit.*, p. 156. Cf. du même auteur : *J. Duns Scot* (Wien, 1881), pp. 103 et suivantes.

[1] *Quodl.* VIII, 8, t. II, p. 18, col. 3. « Non enim extra quicquam intuebatur, ut secundum id constituerit quod constituebat. Nam hoc sacrilegum est... Quod autem Deus sic hujusmodi exemplaria in se constituit non autem ab extra accepit, hoc contingit ex limpiditate sui intellectus. »

[2] Albert le Grand, *S. Theol.*, I, 333, *b*.

[3] « ... Concedo quod si ad intelligere Dei quo intelligit asinum, requiritur asinus, vilesceret ejus intellectus et esset ejus intellectio imperfecta. Scot, *In l. I*, dist. XXXVI, q. II, p 101, col. 1, E.

[4] « Quia propter suam illimitationem eminenter continet in se omnis esse et essentiæ limitatæ veritatem, ut non cognoscat alia a se ut propria objecta secundum quod alia sunt a se, sed secundum quod in se sunt idem ipsi; aliter enim per hujusmodi cognita intelligeret informatus ab eis recipiendo ab eis cognitionem in patiendo et vilesceret suus intellectus secundum Philosophum 12 Metaph., dicente etiam Avicenna in eodem Metaph. suæ : non potest esse ut necesse esse intelligat res per res. » *Quodl.* VIII, 1, t. II, p. 1, col. 4.

richesse de son essence, continue-t-il, que Dieu, après avoir conçu son être en lui-même, le conçoit vis-à-vis de tous les possibles qui ne sont pas lui [1]. Le principe déterminant de la science des créatures est l'essence divine même [2], et il suffit que Dieu la conçoive comme type pour atteindre les réalités contingentes [3]. La connaissance parfaite d'un des termes de la relation (l'essence divine) n'implique-t-elle pas l'intelligence du terme corrélatif (la créature) [4] ?

Nous sommes victimes d'une illusion étrange, ou ces textes du docteur solennel sont inconciliables avec la doctrine dualistique que l'on associe à son nom.

Il serait importun de poursuivre, dans d'autres détails, la concordance du système de Henri avec celui de ses contemporains ; plus intéressantes sont ses investigations personnelles et les solutions qui lui appartiennent en propre.

V.

Scrutant la nature des idées divines, afin de formuler la loi qui régit l'intelligibilité des choses, Henri se demande si chaque créature, existante ou possible, se trouve avoir en Dieu son *idée* propre. Nous sommes en présence d'un de ces problèmes que le docteur solennel fouaille avec une prédilection marquée ; et il ne faut pas s'étonner, en lisant la *Somme* ou les *Quodlibet*, de le voir sans cesse à la surface, au milieu du remous des préoccupations les plus diverses [5].

[1] *Quodl.* VIII, 8, t. II, p. 18, col. 3.

[2] « Sic autem sua essentia qua cognoscit se cognoscit alia a se, non dico sua essentia ut est simplex essentia, sed ut ipsa essentia est ratio et habet rationem respectus. » *Quodl.* IX, 2, t. II, p. 64, col. 4.

[3] « Secundo modo cognoscit alia a se vere... quemadmodum nunquam cognosceret aliquis perfecte Herculem in imagine suam nisi cognosceret imaginem sub ratione qua est imago. » *Ibid.*

[4] « Cognoscens enim unum relativorum, necessario simul cognoscit et aliud. » *Ibid.*, Cf. VIII, 2, t. II, p. 4, col. 3.

[5] Il en parle *ex professo*, notamment dans les *Quodlibet* II, 1 ; V, 1 ; VII, 1 et 2 ; VIII, 1, 2, 8 ; IX, 2.

Y a-t-il en Dieu une ou plusieurs idées?

Vis-à-vis de Dieu, la question n'a pas de sens. Les scolastiques disent qu'elle concerne non pas l'unité ou la multiplicité *entitative* (ou subjective) de la connaissance divine, mais son unité ou sa multiplicité *terminative*. En d'autres termes, l'intellection divine exclut toute succession ou division dans son acte. Mais l'essence divine est imitable à des degrés divers, puisqu'aucune créature ne peut être une ressemblance adéquate de l'infini. Voilà dans quel sens les scolastiques parlent d'une *multiplicité d'idées* en Dieu.

VI.

Puisque l'idée divine est la « mensura » de la réalité que contient la créature, Henri enseigne à bon droit qu'à la *res naturalis* seule revient dans l'intelligence divine un rapport distinct d'imitabilité. Il oppose la *res naturalis*, d'une part aux produits de l'industrie humaine (*formæ artificiales*), d'autre part aux concepts logiques nés des processus déductifs et classificateurs de notre esprit (*intentiones secundæ*). Le travail de l'art, comme le travail de la pensée, ne fait qu'élaborer la substance naturelle, et Dieu le connaît en connaissant les matériaux auxquels il s'applique. Pour une raison analogue, les nombreuses relations qui surgissent entre les êtres ne sont pas représentées en Dieu par des idées propres : l'intelligence parfaite des termes implique l'intelligence des rapports qui les unissent [1].

Ces raisonnements sont corrects. Mais, introduisant dans la *res naturalis* même une classification nouvelle, Henri affirme qu'*aux individus comme tels ne correspond pas une idée distincte et que Dieu les connaît dans l'idée qu'il possède de l'espèce* (*species specialissima*). Avant d'entreprendre un exposé critique des

[1] *Quodl.* VII, 1 et 2 réunis, t. I, p. 386, col. 3 et 4 : « Utrum quælibet res habeat propriam ideam in Deo. — Utrum relationes sive respectus habeant proprias ideasin Deo. »

vues de notre philosophe, il ne sera pas inutile de nous arrêter quelques instants à une autre pensée, empreinte d'une étrange originalité, et qui se rattache intimement au système que nous développerons.

VII.

Parmi les historiens de Henri de Gand, MM. Huet [1] et Schwartz [2] ont été frappés d'un article des *Quodlibet*, où Henri se demande si la forme du nombre dix existe en dehors de l'intelligence. « Utrum forma denarii sit extra intellectum. »

La réponse à cette question se trouve plus complète et plus systématique dans le *Quodlibet* VII, 1, 2. Passant en revue les diverses catégories des êtres, Henri se demande si le nombre en général trouve en Dieu une idée correspondante.

Parmi les choses qui peuvent être comptées, dit-il, il en est qui, à raison de leur impénétrabilité individuelle, ne sont pas susceptibles d'être comprises sous une même unité numérique. C'est ainsi que dix hommes ne peuvent constituer une seule réalité physique (*numerus formalis; forma sub qua plures secundum numerum non sunt natæ fieri una secundum numerum*).

D'autres choses, au contraire, malgré leur distinction, se juxtaposent dans un être unique et forment un tout continu (*numerus proprie dictus; forma sub qua plures secundum numerum natæ sunt fieri una secundum numerum*) [3]. Prenez l'eau, dit Henri, pour employer une comparaison et expliquer sa pensée. Toutes les molécules d'eau existantes et possibles ne peuvent-elles pas s'agglutiner en une masse unique? De même, continue-t-il, considérez l'*étendue continue* des choses matérielles; dépouillez-les par la pensée de toutes les autres formalités qui viennent se surajouter à ce concept primaire, telles que la vie, la sensibilité : ne voyez-vous pas que cette

[1] *Op. cit.*, p. 140.
[2] *Op. cit.*, p. 38.
[3] *Quodl.* VII, 1 et 2, t. I, p. 387, col. 1.

matière brute, qui n'a d'autres attributs que son extension et sa continuité, peut embrasser *dans une individualité unique* tout ce qui peut partager la même nature? Cette individualité serait en quelque sorte *l'être continu;* et dès l'apparition d'un second être de même espèce, il pourrait l'enserrer et l'engloutir dans sa réalité [1]. Idée bizarre qui a sa part de vrai, mais qui soulève à la fois des problèmes compliqués de physique rationnelle et d'ontologie.

Henri ne recule pas devant les applications extrêmes. Si dans l'homme lui-même, on ne tient compte que de l'être purement étendu, il n'y a pas d'inconvénient à dire que tous les représentants de l'espèce peuvent être réunis en un homme colosse.

Voilà pourquoi, conclut-il, le *nombre proprement dit* n'a pas d'idée en Dieu, mais plutôt le *continu* comme tel [2]. Qu'est le nombre si ce n'est le *continu désagrégé*, une multitude d'éléments qui se sont détachés successivement d'une unité première? La quantité discrète ne diffère de la quantité continue (*et discretum continuum*) que par l'ordonnancement varié des parties. Emboîtées dans le continu, grâce à une copulation intime, elles se trouvent séparées dans le nombre. Ainsi, le concept du nombre ne diffère du concept du continu que par une négation. Et les négations n'ont pas d'idée correspondante en Dieu [3].

[1] « Omnia enim habentia formam continuitatis in materia, *quantum est ex natura materiæ et formæ continuitatis,* natæ sunt esse unum contentum secundum numerum, quemadmodum omnis aqua nata est esse una aqua. » *Quodl.* VII, 1 et 2, t, I, p. 387, col. 1.

[2] « Et per hunc modum numeri de prædicamento quantitatis proprie non habent propriam ideam, sed solum illam quæ est formæ continuitatis in qua unitates numeri aliquando erant continuatæ aut natæ erant continuari, quantum est ex natura materiæ et formæ continuitatis, licet non ratione ulterius formæ, ut humanitatis et asinitatis. » *Ibid.*

[3] « Numerus enim proprie dictus non est nisi multitudo ex unitate profusa... nec est differentia inter continuum et discretum, nisi secundum respectum quemdam et ordinem partium inter se, aliter se habentium inter se in continuo et aliter in discreto, quia in continuo copulantur

Pour la même raison, c'est en connaissant le continu que Dieu connaît les différences existant entre les nombres divers : le nombre *dix* n'est autre que le nombre *neuf*, auquel s'ajoute une subdivision ultérieure de la quantité continue. Le plus ou moins n'entraîne qu'une diversité accidentelle et ne peut altérer l'espèce [1].

VIII.

Le latin, plus souple et plus riche, traduit mieux que le français les finesses de la pensée de Henri de Gand. Toutes ses réflexions sur ce qu'il appelle le *numerus proprie dictus* ne sont qu'un prologue habile, dans lequel il prépare l'esprit du lecteur pour lui faire accepter une thèse plus hardie et plus épineuse.

Élargissant sa doctrine au delà des limites de la matière brute, il affirme que même les individus dont l'impénétrabilité s'oppose à une agglutination *physique*, sont pour ainsi dire unis par une agglutination *intellective*, en ce sens que Dieu

partes ad communem terminum, in discreto autem nequaquam... et sic numerus sive discreta quantitas nihil addit super continuum nisi rationem negationis... Negationes autem sive privationes non habent proprias ideas in Deo... » *Ibid.*, p. 387, col. 2. Jean Scot Érigène exprime la même pensée dans son ouvrage *De divisione naturæ*, 5, III.

[1] « ... Unus numerus, scilicet denarius non distinguitur ab alio, scilicet a novenaria ratione substantialis vel essentialis ipsorum numerorum secundum se... Primus enim numerus, scilicet binarius, constituitur ex sola prima divisione unitatis ipsius continui. Quod autem numeri alii distinguuntur inter se et a binario, hoc est solum per aliam et aliam distantiam ultimæ unitatis in quolibet numero ad primam unitatem quæ in divisione unius continui derelinquitur indivisa... Et sic generatur numerus divisione continui et procedit in infinitum per appositionem ejus quod dividitur a continuo sicut et divisio continui procedit in infinitum. Unde secundum hoc, quemadmodum continuo accidunt magnum et parvum... nec diversificant speciem continui essentialiter, sed accidentaliter tantum, sic discreto accidunt multum et paucum. » *Ibid.*, col. 4.

les connaît au moyen d'une seule et même idée, celle de l'espèce commune.

Ainsi le *numerus formalis* est soumis aux mêmes lois que le *numerus proprie dictus* : à l'unité *réelle* ou possible de la matière continue correspond l'unité *subjective* de la *species specialissima* [1].

L'échelonnement des créatures d'après leurs perfections, dit-il dès les premières années de son professorat, est gradué de l'espèce à l'espèce, et non de l'individu à l'individu. En effet, tous les représentants d'une même espèce imitent au même degré l'essence infinie de Dieu. Et puisque c'est le degré de ressemblance de la créature avec le Créateur qui se trouve être le principe de la diversité des idées divines, il est juste que celles-ci correspondent à l'espèce et non à l'individu [2].

La même mesure, dit-il ailleurs, en invoquant l'autorité de saint Augustin, s'applique à tout triangle, en tant qu'il est triangle. De même, il suffit d'une idée pour concevoir tous les hommes comme tels [3].

Si Henri cherche à abriter sa théorie derrière le génie d'Augustin, il oublie d'ajouter que l'évêque d'Hippone professe

[1] « Idcirco dico quod numerus secundum quod numerus est proprie dictus, nullo modo habet rationem propriæ ideæ, neque etiam numerus formalis plurium individuorum sub una forma speciei specialissimæ, propter similem rationem unitatis in forma speciei... habet propriam ideam sed solum ideam speciei... » — « Idcirco igitur sentiendum simpliciter et absolute quod numerorum non sunt propriæ ideæ in Deo neque numerorum formalium, neque proprie dictorum, sed solum illa quæ est forma communis. » *Ibid.*, p. 387, col. 2.

[2] « ..... diversa individua ejusdem speciei secundum eumdem gradum perfectionis earum imitantur Deum, et creaturæ a Deo cognoscuntur secundum quod perfectiones earum sunt in ipso quas secundum gradus suos imitantur. » *Quodl.* II, 1, t. I, p. 45, col. 3.

[3] « ..... Secundum Augustinum in epistola quadam ad Hebridium, sicut una est ratio metiendi omnem triangulum inquantum triangulus est, sic est una ratio idealis omnium hominum inquantum homines sunt. » *Quodl.* VII, 1 et 2, t. I, p. 386, col. 3.

une doctrine opposée dans maints autres passages de ses livres. « Singula propriis creata sunt rationibus [1]. » Non seulement Dieu est l'auteur des créatures, mais il est aussi l'auteur de l'ordre que le monde nous manifeste. Comment aurait-il pu réaliser l'harmonie de la nature, s'il n'avait eu connaissance de la valeur respective de chacun des éléments du grand tout et de ses relations vis-à-vis de l'ensemble?

Que saint Augustin, tout en tenant ce langage, ait pu écrire sans contradiction : « Sicut una est ratio metiendi omnem triangulum, inquantum triangulus est, sic est una ratio idealis omnium hominum inquantum homines sunt, » c'est ce qu'on verra quand nous aurons exposé toute la pensée du docteur solennel.

IX.

Car, pour bien comprendre Henri de Gand, il faut rapprocher son enseignement sur la science divine de ses théories sur les universaux et le principe d'individuation.

On se souvient qu'à la suite d'Avicenne, Henri distingue une triple considération mentale de l'essence spécifique des choses : l'*essentia in re*, l'*essentia in intellectu* et l'*essentia absoluta* [2]. Dans son état abstrait (*essentia absoluta*), une nature quelconque est indifférente à être ou à ne pas être (*ad esse et non esse*), à exister ou dans l'esprit de l'homme ou dans le monde extérieur (*ad esse universale et particulare*).

Or, de même que l'essence considérée à l'état absolu est l'objet de nos définitions, de même elle est l'*objet direct* de l'idée divine [3]. Celle-ci embrasse l'espèce entière dans le regard

[1] S. Augustin, *QQ*. 83, q. 46.

[2] Voir page 205.

[3] « Si enim considerentur ratione suæ quidditatis et essentiæ, sic cognoscuntur ab ipso (Deo), tam quidditates specificæ quam individuales, ut quidditates tantum sunt, absque omni consideratione esse vel non esse, fuisse vel non fuisse, fore vel non fore circa eas, sicut bene potest

compréhensif de l'*essentia absoluta* : les déterminations individuelles n'engendrent que des rapports logiques dont la connaissance n'exige aucune considération spéciale de l'esprit divin. « Quemadmodum enim accidit humanitati simpliciter quod sit *hæc in Petro*, sic accidit quod idea humanitatis simpliciter sit idea *humanitatis Petri* [1]. »

Il n'est pas difficile de voir les illogismes que cette doctrine introduit dans un système. L'idée divine doit rendre compte à la fois, et de la valeur objective de l'universel, et de la substantialité individuelle des êtres de la nature. La théorie de Henri justifie fort bien le premier élément; elle néglige totalement le second. Si l'idée divine est la norme suprême de la réalité des choses, ne faut-il pas refuser une réalité propre à ce qui n'a pas en Dieu une idée correspondante? La thèse de Henri serait irréprochable si les individus avaient *une* essence au lieu d'avoir une essence *de même espèce*.

M. Hauréau, pour qui Henri de Gand est un maître du réalisme exagéré, trouve dans cette théorie des idées divines un argument nouveau en faveur du pseudo-platonisme du docteur solennel [2].

considerari, quemadmodum etiam ipsa essentia simpliciter considerari potest absque ratione universalis, particularis et cæterorum omnium. » *Quodl.* VIII, 2, t. II, p. 3, col. 4.

« Et sicut accidit essentiæ secundum quod est essentia, esse vel non esse. . sic et scientiæ Dei. » *Ibid.*

« Ita quod sicut ipsa essentia rei una est in se et plures in relatione ad supposita, sic ipsa idea ejusdem essentiæ una est, ut respicit ipsam essentiam absolute, plures est inquantum respicit ipsa supposita sub identitate essentiæ. » *Quodl.* II, 1, t. I, p. 46, col. 3.

« Dicendum quod plures domus aut sunt quasi specie differentes sicut circularis, quadrata et hujusmodi, aut sunt quasi solo numero differentes, ut omnes circulares et rotundæ inter se. De domibus differentibus quasi solo numero verum est quod eadem arte facit eas et sic Deus eadem idea cognoscit et facit plura individua sub eadem specie ; de pluribus differentibus non est verum, etc. » *Quodl.* IX, 2, t. II, p. 67, col. 4. Cf. *Quodl.* VII, 1 et 2, t. I, p. 386, col. 4.

[1] *Quodl.* VII, 1 et 2, t. I, p. 388, col. 4.

[2] Hauréau, *op. cit.*, II[2], p. 66.

C'est logique. L'ultra-réalisme est en droit de dénier à Dieu l'idée de l'individuel, puisque l'individuel n'est qu'un adventice, ne vivant qu'un jour à la surface de l'universel. Seule, l'essence impérissable existe, et elle enveloppe les existences éphémères dans lesquelles elle se ramifie.

Pour des raisons que nous avons développées plus haut [1], il est incontestable que Henri sauvegarde la réalité propre de l'individu. Peut-on concilier cette thèse avec ses principes sur la science de Dieu? Nous ne le croyons pas. Le système philosophique de Henri présente ici une lacune qu'un génie plus puissant eût évitée. Il est permis de supposer que Henri a poursuivi parallèlement deux idées différentes, sans apercevoir leur incompatibilité.

Le subtil Duns Scot l'avait bien compris, quand il écrivait contre le docteur solennel, à une époque où l'Université de Paris retentissait encore de l'écho de son nom : « Etiam quod dicit quod individua non habent ideam, quia accidit humanitati quod sit in Petro, illud non valet; quia illud requirit propriam rationem cognoscendi quod per nulla alia potest distincte cognosci. *Sed commune prædicatione non est ratio distincte cognoscendi contenta*, quia si sic, vel in nullo differrent, vel commune nihil esset. Ratio enim cognoscendi hominem, inquantum homo, *non est distincta ratio cognoscendi Sortem* [2]. »

X.

En étudiant le principe d'individuation, nous avons vu qu'une pure *négation* vient fixer l'essence dans les individualités de la nature. Henri devait avoir les yeux fixés sur ces solutions anti-thomistes, quand, dans la question qui nous occupe, il écrivait que *le concept de l'individu n'ajoute rien de réel à celui*

[1] Voir le paragraphe précédent.

[2] Scot, *In I lib. Sent.*, dist. 36, quæst. 4, p. 102, col. 4, H. (édit. Venise, 1598).

de l'essentia absoluta. Pour lui, deux hommes, en tout ce qui leur est essentiel, ne diffèrent que par le nombre.

Mais il n'en est pas ainsi. Les individus sont distincts entre eux autrement que par leurs phénomènes contingents. A chacune de ses réalisations dans l'ordre des existences, la nature humaine est frappée au coin d'une détermination spéciale. Elle reçoit une manière d'être qui lui appartient en propre. S'il en était autrement, le concept de l'individu serait identique à celui de l'espèce et à celui de n'importe quel représentant de l'espèce.

Outre les notes spécifiques, la chose individuelle contient des attributs essentiels qui servent de base à son unité singulière [1]. Ceux-ci ne sont pas distincts des attributs communs comme une chose réelle diffère d'une chose réelle (*de rem ad rem*). La séparation qui a lieu dans la pensée n'existe pas dans les choses, mais elle a son fondement en elles [2].

Certes, les individus d'une même espèce, dans la mesure de leurs perfections *communes*, se trouvent, vis-à-vis de l'infini qu'ils imitent, sur le même degré d'une échelle hiérarchique. Dans ces limites, Henri de Gand peut invoquer en faveur de sa thèse l'autorité de saint Augustin. Mais l'acte d'intellection divine doit embrasser non seulement les attributs spécifiques qui s'appliquent distributivement et sous le même rapport à

[1] Henri ne semble-t-il pas l'admettre, quand il écrit : « Dicendum... quod duo angeli posito etiam quod nullum accidens reale differens ab eorum essentia in se habeant... sunt individualiter distincti hoc solum quod subsistunt in effectu. » *Quodl.* I, 8, t. II, p. 56, col. 3. « Subsistentia unius non est subsistentia alterius quæ facit differre essentiam ut est in uno ab ipsa ut est in altero. » *Ibid.*, col. 4. Et quand, après avoir tenu ce langage, il ajoute : « Nihil rei addunt (individua) super essentiam ad id quod est reale in ipsa » (*Quodl.* VII, 1 et 2, t. I, p. 387, col. 1), ne détruit-il pas d'une main ce qu'il édifie de l'autre?

[2] « La détermination avec laquelle elle (la chose) existe, fait d'elle en même temps une chose d'une certaine espèce et une chose individuelle, en lui conférant, sous le premier rapport, ce qui existe ou ce qui peut exister aussi en d'autres choses, et sous le second, ce qui ne peut être qu'en elle. » KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, IV, 236.

tous les subordonnés, mais encore la détermination incommunicable qui diversifie les individus entre eux. *Commune prædicatione non est ratio distincte cognoscendi contenta*, dirons-nous après Duns Scot ; et avec saint Augustin : *Singula propiis creata sunt rationibus*. A chaque être doit correspondre en Dieu une idée propre, car chaque atome de l'univers se trouve avoir un rapport *distinct* avec l'essence infinie.

Si l'on tient compte de cette vérité, la création s'illumine d'une beauté plus intime et plus universelle. En ce sens, et pour des raisons différentes de celles de Leibnitz, nous souscrivons à la théorie des indiscernables. Il ne répugne pas à la sagesse et à la liberté divines d'appeler à l'existence deux êtres parfaitement semblables. Mais ces créatures, malgré leur similitude, n'en auraient pas moins leur subsistance *propre*, puisque l'une aurait pu exister sans l'autre. Et si l'intelligence humaine ne peut discerner cette double affectation, elle n'échappe pas à l'œil pénétrant de l'intelligence infinie.

Nous avons déjà signalé chez Henri de Gand une tendance à transporter dans l'intelligence infinie les procédés intellectifs propres à l'esprit humain. Notre connaissance de l'individuel est bien imparfaite. Certes, le raisonnement nous démontre que tout être doit posséder des attributs *essentiels*, marqués au cachet de son individualité, mais nous sommes loin de les connaître ; bien au contraire, ce qui nous aide à distinguer les hommes, ce sont leurs propriétés contingentes, le son de leur voix, le balancement de leur démarche.

Pour employer une comparaison de saint Thomas d'Aquin, dans la trace laissée par le pas d'un animal, nous reconnaissons son espèce, si c'est un cheval ou un lion ; mais nous ne voyons pas si c'est *tel* cheval, *tel* lion déterminé. De même, le contenu du concept spécifique, à raison même de son universalité, s'applique à n'importe quel individu subordonné et ne sert pas à le discerner d'un autre individu de même espèce.

Mais l'intuition de l'intelligence suprême est affranchie des faiblesses de l'esprit humain. L'objet direct de l'idée divine n'est pas la nature abstraite et universelle des choses. Car le péné-

trant regard de l'infini sonde les plus mystérieuses réalités de chacune des créatures existantes ou possibles. Dieu atteint l'espèce entière par la connaissance compréhensive qu'il a de chacun de ses représentants.

XI.

Henri entrevoit-il les nombreuses critiques auxquelles sa théorie prête le flanc? Ce qui est certain, c'est qu'après l'avoir établie dans les termes les plus catégoriques, il s'évertue à accentuer en Dieu la connaissance de l'individuel. L'idée de l'essence spécifique, dit-il, suffit à Dieu pour atteindre distinctement chacun des individus subordonnés : « Idea plurium est *una*, inquantum respicit essentiam absolute, quæ tamen est *plures quodammodo*, ut respicit supposita, et sic. . . diversa . . . intelligit una idea diversificata secundum respectus, secundum quod essentia diversificatur in suppositis [1] ».

Pour expliquer sa pensée, Henri se livre à des développements ingénieux. Il compare l'idée divine à une branche (*virgula*) qui n'est qu'une simple tige à sa naissance et qui ne tarde pas à se bifurquer en divers rameaux à quelque distance du tronc : « Ad modum virgulæ quæ a radice protensa usque ad aliquam distantiam tenet unitatem, et deinde ulterius a cono quodam per plures virgulas ramificatur [2] ».

Ces explications sont insuffisantes. Si Dieu ne connaît que les attributs communs à l'espèce (*inquantum respicit essentiam absolute*), cette intellection ne peut avoir pour objet les déterminations essentielles ou accidentelles qu'engendre l'individualité. Henri affirme à tort que l'idée de l'espèce s'étendrait jusqu'aux détails les plus circonstanciés de chaque existence individuelle : « . . . cognoscendo scilicet et essentias eorum (contingentium) et essentias omnium circumstantium ipsas. »

[1] *Quodl.* II, 1, t. I, p. 47, col. 2.
[2] *Quodl.* II, 1, t. I, p. 46, col. 4.

Ailleurs, il met en avant cette autre pensée que l'auteur des causes secondes doit avoir une connaissance adéquate de leur énergie. En connaissant les effets dans leurs causes, il connaît les choses particulières dans leur universalité [1].

Mais pour avoir une connaissance parfaite d'un effet et des tenants et aboutissants au milieu desquels il est appelé à se produire, il faut voir cet effet en lui-même.

Quoi qu'on fasse, si l'idée divine et la réalité de la créature sont des notions corrélatives, ou bien chaque individualité a son idée propre en Dieu, ou bien le concept adéquat de l'individu est entièrement identique avec celui de l'espèce. Un partisan du réalisme modéré ne peut échapper à cette alternative.

D'habitude, le docteur solennel sait allier dans ses innovations l'esprit de système et l'originalité qui font la supériorité du chef d'école. Nous venons de voir qu'il n'est pas toujours égal à lui-même. Malgré sa nouveauté, la théorie de la science divine rompt l'équilibre d'une doctrine. Elle est une tache dans la philosophie de Henri de Gand.

[1] « Istæ ergo causæ reducuntur ad ea quæ proveniunt ex eis quousque perveniant ex eis particulares. Quia enim primus novit causas et quæ continentur sub eis, tunc etiam novit necessario id ad quod reducuntur et tempora quæ sunt inter ea... Est ergo apprehendens res particulares inquantum universales. » *Quodl.* VIII, 1, t. II, p. 2, col. 1.

§ 7. — *Étude de la volonté.*

« ... Sed voluntas in objectum ostensum seipsam movet seipsa, ac si visus non perficeretur intus recipiendo, sed extra mittendo præsentato visibili ad rectam oppositionem. Tunc enim vis visiva seipsam seipsa moveret in objectum videndum absque eo quod esset prius mota ab ipso. » (Henri de Gand, *S. Theol.*, XLV, q. 2, n° 5.)

Sommaire : I. Dans la volonté spirituelle il faut distinguer la *vis concupiscibilis* et la *vis irascibilis*. — II. La volonté est une puissance purement active. L'acte libre. — III. Réfutation anticipée du déterminisme psychologique de Leibnitz. — IV. En quel sens la volonté est passive. Le plaisir et la douleur résident dans les facultés appétitives. — V. Supériorité de la volonté sur l'intelligence.

I.

Nous avons étudié le rôle de la faculté intellective dans la philosophie du docteur solennel. Afin de donner une notion complète de ses doctrines psychologiques, il convient de parler de l'autre grande puissance de l'âme, la volonté ou l'appétit intellectif.

Quant aux énergies inférieures de la vie végétative et sensible, leur signification est moindre dans le système du docteur gantois. Bien que Henri rapporte à l'âme immortelle, et non point au « médiateur plastique » de la matière, les formes même rudimentaires de notre activité consciente et inconsciente, il néglige ce côté moins noble de notre être, et en cela il obéit aux tendances générales de son époque.

Rappelons que pour Henri de Gand la substance de l'âme s'identifie avec ses facultés, et qu'entre celles-ci il n'existe

aucune différence réelle [1]. Déjà maint auteur de la première partie du moyen âge avait emprunté cette thèse au traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima*. Les facultés ne sont pas des réalités accidentelles surajoutées à la substance de l'âme ; elles sont l'âme elle-même, appliquant son énergie à des actes variés et prenant les noms d'intelligence, de volonté, etc., d'après la diversité de ses déterminations [2]. « Voluntas non est nisi substantia animæ, sed ex naturali determinatione... ad actum volendi bonum ut bonum [3]. »

On comprend dès lors que le docteur solennel multiplie à plaisir les *potentiæ* et les *vires* de notre être ; et si une chose doit nous étonner, ce sont ses discussions scrupuleuses sur le critère qui distingue cette double catégorie d'activités [4].

De même que dans l'intelligence il convient de ne pas confondre la *scientia*, l'*intellectus*, la *sapientia*, l'*ars*, la *prudentia* [5], de même, dans la volonté spirituelle, il faut distinguer la *vis concupiscibilis* et la *vis irascibilis*.

Ici encore Henri se sépare de saint Thomas d'Aquin pour qui cette diversité n'existe pas en dehors de l'appétit sensible [6]. Eh quoi ! dit Henri, quand nous voulons un bien spirituel, n'avons-nous pas conscience d'espérer et de craindre, comme nous avons conscience d'aimer et de désirer? Partout où l'on

[1] *Quodl.* III, 14; XI, 6; XV, 8.

[2] « Patet ergo quod non distinguuntur potentiæ sensitivæ in anima propter aliqua accidentia diversa quæ sunt in ipsa, sed solum propter objectorum et organorum diversitatem, ex quibus anima habet diversam rationem essendi et est principium diversarum operationum... » *Quodl.* III, 14, t. 1, p. 110, col. 4.

[3] *Ibid.*, p. 112, col. 2.

[4] Voici comment il le formule dans la *S. Theol.*, LVIII, q. 2, n° 37 : « Per potentias enim fit distinctio secundum rationes formales objectorum diversas..... Per vires autem fit distinctio secundum diversos modos se habendi ad objecta. »

[5] Cette division se retrouve chez Aristote ; elle est adoptée par un grand nombre de scolastiques... ἔστω δὴ οις ἀληθευει ἡ ψυχὴ πέντε τὸν ἀριθμόν. ταῦτα δ'ἐστὶ τεχνὴ, επιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς.

[6] THOMAS D'AQUIN. *S. Theol.*, p. 1, q. 59, art. 4, et q. 82, art. 5.

voit apparaître l'appétition et la concupiscence qu'elle engendre, l'on trouve aussi l'irascibilité. Car pour cela, il suffit d'un événement étranger à la puissance appétitive : qu'un obstacle se dresse et vienne à entourer de difficultés le bien à atteindre, à l'instant l'amour se double d'espérance ou de désespoir, de crainte, d'audace ou de colère. *Est enim irascibilis vindex concupiscibilis* [1].

Il en est ainsi pour tout être qui connaît le bien vers lequel il aspire, et la nature spirituelle de la volonté ne change pas la loi suivant laquelle ses appétitions se développent.

Ces vues nous semblent justes. Remarquons toutefois que si saint Thomas professe une opinion contraire à celle de Henri, la différence entre les deux docteurs n'est pas aussi considérable qu'elle le paraît au premier abord. Dans les articles où saint Thomas s'occupe de cette question, il ne nie pas que les actes de toute faculté appétitive revêtent deux aspects, suivant que l'obtention d'un bien apparaît comme facile ou comme ardue. Ce qu'il rejette, c'est la distinction d'une puissance irascible et d'une puissance concupiscible dans la volonté spirituelle. La volonté, observe saint Thomas, a pour objet le bien universel tel que l'entendement le lui présente. Cette *ratio boni universalis* embrasse tout bien *quelconque*, quelle que soit d'ailleurs la facilité ou la difficulté de son obtention. Voilà pourquoi il suffit d'*une* puissance d'appétition spirituelle.

Il n'en est pas ainsi dans l'inclination sensible : son objet est limité, comme celui de la connaissance préalable. La détermination qu'une chose exerce sur le sens d'abord, sur l'appétit sensitif ensuite, est différente suivant que des obstacles

[1] « Si autem in omni appetitu necesse est ponere vim concupiscibilem, ergo, secundum jam dicta, et vim irascibilem defensivam ejus. Quæ in hæc ex parte objecti differunt, quod concupiscibilis esse dicitur circa bonum, ut est delectabile... irascibilis vero dicitur esse circa bonum arduum, quia appetit in ipso (bono) superare omnia contraria. Est enim irascibilis vindex concupiscibilis. » *Quodl.* VIII, 15, t. II, p. 36, col. 3.

l'entourent ou qu'un déploiement sans effort assurera sa possession à la faculté [1].

Saint Thomas se montre rigoureux quand il s'agit d'admettre le dédoublement d'une faculté : c'est qu'il souscrit au principe de la *diversité réelle* des puissances de l'âme et de sa substance. Cet inconvénient n'existe pas dans la philosophie de Henri, et peut-être Duns Scot a-t-il jugé le docteur gantois avec trop de sévérité [2]. Il reste vrai que l'âme se comporte autrement quand elle peut aimer sans inquiétude l'objet qu'elle désire, et quand pour s'unir à lui elle doit vaincre des difficultés. Dès lors, en se plaçant au point de vue de Henri, pourquoi ne pourrait-on pas voir dans ce double acte l'effet d'une double détermination?

II.

Ne croyons pas cependant que l'appétit intellectuel et l'inclination inférieure soient placés à tous égards sur le même pied. Une différence importante les sépare, et elle nous amène à étudier le point le plus original que nous ayons rencontré dans cette étude de la volonté : tandis que l'appétit sensible subit une impression de l'objet extérieur, la volonté est *entiè-*

[1] S. Thomas, *S. Theol.*, p. I, q. 82, art. 5 : « Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale; et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectionis, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivæ, licet multiplicentur ex parte sensus. »

[2] *In IV lib. Sent.*, lib. III, dist. 26, quæst. unica (édit. Venise, 1598).

rement active et soustraite à toute influence de ce qui n'est pas elle.

Certes, la peur des *species impressæ* de l'entendement n'a pas été sans exercer ses répercussions sur la thèse de Henri. Notre philosophe admet une *immutatio* de l'intelligible sur l'intellect patient [1], mais il rejette dans la volonté une détermination quelconque venant de l'objet. Tout acte volontaire est tiré exclusivement de notre fonds.

Il faut remarquer avec grand soin que Henri tranche la question du *mode d'activité* de la volonté, sans préjuger l'existence ou la non-existence du libre arbitre. Dans le *Quodlibet* IX, 5, où il se demande : « Utrum voluntas moveat seipsam », après avoir rappelé la distinction des actes nécessaires et des actes libres, il observe : « Nec pertinet ad præsentem quæstionem, sed solum an voluntas in sic volendo (c'est-à-dire en agissant soit librement soit nécessairement) *ab alio movetur* [2]. »

Sa réponse est négative, car la volonté est une puissance « simpliciter activa [3] » qui par elle-même déploie son énergie, dès que les conditions de son exercice sont posées [4].

Est-ce à dire que la volonté puisse se passer de tout ce qui n'est pas elle, même du concours de l'intelligence qui lui présente l'objet à aimer? Ce serait se mettre en contradiction avec le fait de conscience. Henri n'a garde de renverser l'adage : « Nihil volitum nisi cognitum. » Mais le rôle de l'objet connu se réduit à celui d'une *pure condition* [5]. Grâce à son concours

[1] Voir plus haut, page 136.

[2] *Quodl.* IX, 5, t. I, p. 82, col. 4.

[3] « Intellectus est potentia simpliciter passiva, voluntas autem est potentia simpliciter activa. » *Quodl.* XII, 26, t. II, p. 266, col. 2.

[4] Voir note de la page 126.

[5] Ailleurs, en parlant de l'acte libre, le jugement de la raison n'apparait que comme *l'occasion* de la liberté (*Quodl.* I, 16, t. I, p. 21, col. 3) : « Unde et si proprie et stricte volumus loqui de electionis libertate, ipsa in sola voluntate est et nullo modo in ratione, nisi quatenus libere movetur ad diversa investiganda a voluntate... et sic electio libera, virtutes et malitiæ morales... non sunt in ratione cognitiva ut in subjecto, sed nec ut in causa et in principio, sed solum sicut in *occasione.* »

l'acte est devenu possible, mais ce concours n'agit en rien sur la production de l'acte lui-même.

De même que le fait de couper le fil qui soutient une pierre n'est pas cause de la chute de cette pierre, de même la présentation de l'objet à connaître n'est en rien cause de l'acte volontaire. « Dico quod aliquid ad actum aliquem eliciendum requiritur dupliciter. Uno modo ut causa sine qua non, quæ nihil agit omnino in eliciendo actum... quemadmodum requiritur removens prohibens ad descensum gravis. Et hoc modo, ut soepius tractavi, ad actum voluntatis recessario requiritur ostensio objecti [1]. »

Cette autre phrase, tirée de la *Somme théologique*, XLV, 2, est peut-être plus caractéristique encore : « La volonté se meut elle-même et par elle-même vers l'objet qui lui est présenté, tout comme si la vue, sans recevoir en elle un complément intrinsèque (venu de l'objet), se portait elle-même vers l'objet visible qui se trouve vis-à-vis d'elle dans les conditions requises (ad rectam oppositionem). Alors, en effet, la force visuelle agirait elle-même et par elle-même sur l'objet qu'elle voit et cela sans recevoir de celui-ci aucune impression préalable [2]. »

Au fond, c'est un souci exagéré de la liberté humaine qui a inspiré à Henri cette théorie singulière, que pas un grand scolastique à notre connaissance n'a partagée avec lui. Les arguments sur lesquels il se base nous le montrent à l'évidence.

Au préalable, voici sa théorie explicative de l'acte libre. Elle s'inspire fidèlement de la pensée du thomisme. L'indépendance de toute détermination nécessitante, qui constitue l'élément caractéristique de l'acte libre, trouve sa raison d'être dans la constitution même de notre volonté. Faculté spirituelle, c'est-à-dire dégagée de la matière, la volonté a pour objet adé-

[1] *Quodl.* XIII, 11, t. II, p. 308, col. 2.

[2] *S. Theol.*, XLV, q. 2, n° 5. « Sed voluntas in objectum ostensum seipsam movet seipsa, ac si visus non perficeretur intra recipiendo, sed extra mittendo præsentato visibili ad rectam oppositionem. Tunc enim vis visiva seipsam seipsa moveret in objectum videndum absque eo quod esset prius mota ab ipso. »

quat le bien universel. Du moment que l'intelligence présente à la volonté cet objet complet, qui doit combler la capacité de ses puissances natives, la volonté ne peut pas ne pas vouloir. Aussi les scolastiques enseignent que l'amour de Dieu au ciel est un acte nécessaire. Mais, durant la vie présente, tout bien qui nous est offert est fini et limité. Tel est le fondement *objectif* dernier du libre arbitre.

La raison *subjective* gît dans la puissance de réflexion dont la raison est douée : l'intelligence est capable de juger ce que vaut son propre jugement. Quand un jugement sur la bonté d'une chose a sollicité le désir de la volonté, il suffit que la raison réfléchisse sur la limitation du bien désiré pour qu'aussitôt surgisse un second jugement sur la bonté relative d'un bien contraire ou contradictoire.

Entre les deux jugements pratiques, la volonté décide. La connexion réelle ou regardée comme réelle d'un bien particulier avec l'objet adéquat de la volonté, telle est la raison suffisante d'une volition libre; l'insuffisance de tout bien créé, c'est-à-dire sa disproportion avec le bien complet, telle est la raison explicative de la non-nécessité ou de la liberté d'une volition. « Homo in præsenti vita potest se divertere a quolibet bono, quia apprehendit bonum aliud sub ratione universalis, sub quo plura bona continentur, in quibus nullum eorum est quod in se omnem rationem boni continet, quantumcumque magnum sit [1] ».

Sur le point de savoir si la volonté est active et passive, saint Thomas pose une distinction : vis-à-vis de son objet adéquat, qui est le bien universel, la volonté subit une impression

[1] *Quodl.* III, 17, t. I, p. 125, col. 2. Outre les *Quodlibet* cités, on peut voir développée la même théorie, *Quodl.* X, 10; IX, 5, etc., etc. Ailleurs Henri dit qu'il y a deux causes pour lesquelles nous pouvons ne pas vouloir un bien : « Una quia intellectus cum eo quod in aliquo videt rationem boni, simul etiam videt in eodem rationem mali... alia quia intellectus cum eo quod videt in aliquo rationem boni, simul videt in eodem rationem diminuti (bonum diminutum). . quæ diminutio ponit rationem mali quod est defectus. Tale autem bonum est omne bonum quod est ad finem. »

nécessitante. Il compare la faculté à un mobile, s'ébranlant fatalement quand l'incitation du moteur est suffisante [1]. Dans l'acte de volition nécessaire, la volonté est *passive* avant *d'agir*; bien plus, c'est cette passivité qui, vis-à-vis d'un bien limité, rend compte du libre arbitre. N'est-ce pas parce que nous voulons notre fin, observe le docteur angélique, que nous pouvons choisir chacun des moyens qui conduisent à cette fin ? On comprend que, mise en branle par le bien universel, grâce à cette tendance initiale vers le bonheur, la volonté choisisse entre les divers jugements pratiques qui précèdent son choix : et en suivant celui qui lui plaira, elle est essentiellement *agissante*. En résumé, la volonté est *passive* dans la détermination initiale que le bien en général lui imprime; elle est *active* dans le libre choix des moyens qui la conduisent à cette fin [2].

Tel n'est pas l'avis du docteur solennel. Même dans la volition nécessaire, la fin n'est qu'une « conditio sine qua non », et tout comme dans l'acte libre, la faculté reste seule principe de son activité [3].

La raison qui détermine Henri à professer cette théorie est résumée dans cette argumentation, qui cache un sophisme : « Et quæro utrum voluntas illud velit affectata, an non affectata... Si non affectata, habeo propositum. Si sic,... ergo non posset nolle deliberare intellectum, quia nolle hoc, cum sit velle non hoc, est aliqua volitio, et tamen voluntas ad illud

[1] *De malo,* 6 ad 7.

[2] S. THOMAS, *De verit.*, q. 22, art. 1 et 5. — *De malo,* 6. — *S. Theol.*, 1ª, q. 83, art. 4. — *Ibid.*, 1ª 2æ, q. 9, art. 4 : « Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (articulo præcedenti), ipsa movet seipsam inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. »

[3] « Voluntas autem facta in actu volendi finem *a seipsa* ad apprehensionem finis, non a fine *nisi sicut a causa sine qua non* ulterius movet seipsam in actum volendi ea quæ sunt ad finem, non ut a quibus movetur ad volendum ea ut a causa propter quam sic, sed solum modo ut a causa sine qua non. » *Quodl.* XII, 26, t. II, p. 266, col. 3.

nolle non potest esse affectata, non affectione illa qua vult positivum, quia tunc eadem affectio esset contrariorum... Item neque influxu seu affectione alia vel contraria, quia illa non potest poni : non enim haberet a quo causaretur in voluntate, quia non a forma objecti circa intellectum, *nam illa est unica tantum, quia unius objecti*. Quod cum sit naturale agens non potest causare *nisi unicum influxum seu affectionem in voluntate* [1]. » En résumé : si l'acte volontaire ne surgit qu'après une sollicitation de l'objet (*affectio*), nous devons agir vis-à-vis de *toute* influence du dehors et renoncer à la liberté. En effet, une même chose ne peut donner naissance à des impressions contraires.

Or, c'est en ce dernier point que Henri se trompe : à propos d'un même objet, nous pouvons nous former deux jugements contradictoires. En réfléchissant sur n'importe quel bien, l'esprit peut voir qu'il ne se confond pas avec le bien universel. Il nous dira que si agir, dans l'espèce, est bon, ne pas agir ou agir autrement l'est également.

Chacun de ces jugements provoque dans la faculté appétitive sa *sollicitation* correspondante. Il est impossible que lorsqu'un bien déterminé nous est offert, la volonté n'en subisse pas l'attrait, et déjà, dans ce sens, la volonté est passive.

Au reste, n'est-ce point un fait de conscience? L'homme qui choisit entre le plaisir et le devoir, se sent *passif* vis-à-vis d'une double impression extérieure, et les tiraillements d'une âme hésitante sont le prolongement de ces actions du dehors.

S'ensuit-il que toute sollicitation se convertisse en vouloir? Non certes. De ce que la volonté subisse l'influence d'un bien offert par l'intelligence, il ne résulte nullement, comme Henri l'affirme [2], que cette influence soit nécessitante. Cette fausse conception est une conséquence de la première.

[1] *Quodl.* XIII, 11, t. II, p. 308, col. 4.

[2] *Quodl.* IX, 5, t. II, p. 83, col. 3 : « ... Sed quod sic volendo voluntas non moveatur ab objecto cognito, quod tunc non alia necessitate moveretur appetitus rationalis qui dicitur voluntas ab appetibili cognito per intellectum, quam appetitus sensibilis ab appetibili cognito per sensum et phantasiam. »

Les craintes de Henri de Gand sont exagérées. Il est bon de proclamer bien haut la liberté humaine, mais pour l'expliquer il ne faut pas faire fi des données de la conscience. Ici, comme ailleurs, le docteur solennel est l'homme d'une idée, la poursuivant sans cesse à travers une longue carrière professorale. Mais son analyse brillante et convaincue ne peut faire pardonner les défauts de son raisonnement.

III.

Henri se plaît à rencontrer à l'avance les nombreuses objections qu'on soulève contre le libre arbitre [1]. Il nous est impossible de les citer toutes. Une d'elles cependant est échafaudée avec une habileté remarquable, et nous la signalons volontiers parce qu'elle doit être reprise plus tard par un représentant illustre de la philosophie moderne.

L'homme est libre, enseigne Leibnitz, en ce sens qu'il est doué de *spontanéité intelligente*. De deux motifs présentés par l'intelligence, c'est le plus puissant qui décide la volonté. « Il y a toujours une prévalence pour le parti que l'on prend [2]. »

De tout temps, cette objection a souri à ceux qui ont voulu concilier la négation de la liberté avec le spiritualisme. La théorie des idées-forces, toute chaude d'actualité, n'en est qu'une application contemporaine. A chaque connaissance, enseignait il y a quelques années à peine M. Alfred Fouillée, correspond une influence motrice sur la volonté : c'est une *idée-force*. Entre ces idées-forces s'engagent des conflits incessants, et la loi de la volonté est de suivre celle qui l'emporte.

Henri a compris la difficulté. Écoutez comment il l'expose : « La volonté, dit-il, ne veut nécessairement une des choses

[1] Dans presque tous les *Quodlibet*, Henri reprend quelque point de la théorie de la liberté. Telle la question X, 13 : « Utrum ratione dictante aliquid faciendum pro aliqua hora, volontas possit illud non velle. »

[2] *Théodicée*, abrégé de la controverse (édit. Janet), t. II, p. 417.

connues, que lorsque la raison a jugé leur valeur respective. Mais après cette délibération comparative... il faut que la volonté se décide pour l'objèt que la raison a jugé le meilleur [1] ». Telle est, continue Henri, la conception fausse que d'aucuns se font de la liberté.

Et que répond-il? Avec saint Augustin (*De civit. Dei,* 12), il fait observer d'abord que deux hommes, placés par hypothèse dans des états d'âme de tous points semblables, peuvent, vis-à-vis de la même situation, prendre des décisions opposées.

Mais on pourrait répliquer que c'est là préjuger ce qui est en question.

Infiniment plus satisfaisante est cette autre réflexion. Après avoir dit que la volonté peut préférer le bien moindre au bien plus grand [2], Henri ajoute : « Cum dico minus bonum, duo dico, et *minus,* et *bonum.* Quod est *minus,* defectus est et malum quadammodo et sub ista ratione nunquam appetitur, sed sub illa ratione *quia bonum* [3] ».

La volonté ne choisit pas le moins bon *parce que c'est le moins bon,* ce qui reviendrait en effet à choisir le néant de préférence à l'être, ou mieux la privation d'un bien au lieu d'un bien véritable. Mais elle peut vouloir un bien, *quoiqu'il apparaisse comme moins bon,* comme un moindre bien.

De deux biens réputés inégaux, le premier, le moindre des deux est choisissable parce que c'est un bien ; le second, le meilleur, ne doit pas être voulu, parce que ce n'est ni le bien complet, ni le seul bien. Telle est la raison intrinsèque de la liberté de notre choix. Elle sauvegarde le principe de la néces-

[1] *Quodl.* I, 16, t. I. « Voluntas autem non necessario movetur ad aliquod apprehensorum, nisi facta collatione apprehensorum in judicio rationis; sed collatione et deliberatione habita, tunc necesse est primo voluntatem sequi per appetitum id quod melius judicatum est consilio rationis... ut in tali puncto actus voluntatis sit inclinatio quædam naturalis sequens formam intellectam. »

[2] Le *Quodlibet* I, 16, est intitulé : *Utrum propositis majori et minori bono non possit voluntas eligere minus.*

[3] *Ibid.* t. I, p. 21, col. 3.

sité d'une raison suffisante et elle est en harmonie avec les résultats de l'expérience.

On le voit, la scolastique du moyen âge a ravi à la philosophie moderne l'initiative de plus d'une de ses découvertes. Et ne croyez pas qu'elle ne connût le déterminisme que sous forme d'objection. La difficulté soulevée est trop séduisante pour n'avoir pas entraîné des esprits distingués. Plus de trois siècles avant Leibnitz, Jean Buridan de Béthune a formulé les conséquences ultimes du déterminisme.

Remarquons en terminant que dans sa réfutation, Henri tranche non une question de *fait,* mais une question de *nature.*

Est-il vrai que, *par sa nature,* la volonté cède nécessairement au motif le plus fort? Est-il vrai que, *de fait*, la volonté règle d'habitude son choix sur le rapport de l'intelligence? Les deux questions ont une portée très différente. Après avoir répondu négativement à la première, Henri résout positivement la seconde. La voix de la raison est une conseillère que l'homme bien fait écoute volontiers.

Mais Henri a si grand souci de la liberté humaine que ce phénomène lui apparaît comme l'indice d'une imperfection : « ... In hoc enim a perfecta libertate deficit noster intellectus, quod scililet aliquantulum ab intellectu inclinatur ad sequendum ejus determinationem [1] ». Et il s'empresse d'ajouter : « Licet non cogat eam nec si determinet quin contrarium possit agere [2] ».

IV.

Nous avons entendu dire à Henri que la volonté est une faculté « simpliciter activa ». Il ne s'agit là que de l'exercice de son acte de volition, et non point de la tonalité dont celui-ci

[1] *Quodl.* VIII, 1, t. II, p. 2, col. 3.
[2] *Ibid.*

s'affecte. Le plaisir et la douleur suivent l'acte de vouloir, quand la faculté se repose dans la possession du bien voulu ou quand elle s'aigrit de sa perte. Sous ce rapport, la volonté est passive [1].

Or, ceci nous amène à signaler en passant une théorie scolastique qui se rapporte à la psychologie et trouve son application en esthétique : le plaisir et la douleur ont leur siège dans les facultés appétitives.

L'activité consciente de n'importe quelle faculté peut être *source* ou *cause* de plaisir, si son énergie se dépense, intense et facile, dans le sens de sa voie normale. Mais, comme le plaisir résulte de l'amour que l'on ressent en présence d'un objet désiré, il a son *siège* dans la faculté appétitive sensible ou supra-sensible. Ainsi, l'activité de la puissance qui s'exerce devient l'objet de l'appétition qui y tend à tous les stades de la dépense d'énergie. Il en est de même de la douleur.

Ces idées, Henri les résume dans une formule heureuse de précision : « Omnis passio est motus ad rem; in rem tendere proprium est appetitus, non apprehensionis, quia apprehensio est motus rei in animam [2]. »

Cette manière de voir rend fort bien compte du côté *affectif* qui accompagne nos perceptions et, en général, nos actes conscients. Aux yeux des scolastiques, ni le caractère passif, commun aux manifestations de notre activité psychique, ni la nature spéciale des affections de plaisir et de douleur n'exigent ni ne justifient la distinction d'une faculté spéciale à laquelle certains modernes ont donné le nom de sensibilité affective ou affectivité.

[1] « Cum autem voluntas per actum volendi se uniret volito, statim impressionem delectationis aut alicujus alterius passionis concipit in se a volito. Et in hoc solum *passivus* est. » *S. Theol.*, XLV, q. 2, nº 5.

[2] Le *Quodl.* XI, 9, à qui nous empruntons ce texte, t. II, p. 209, col. 1, est intitulé : *Utrum ratio formalis doloris sit in vi apprehensiva an in vi appetitiva.*

V.

Après avoir longuement disserté sur la nature de l'intelligence et de la volonté, les deux grandes facultés de l'homme, Henri se demande à laquelle appartient la prééminence. C'était là une question assez communément posée dans les écoles philosophiques de l'Université de Paris. Tandis que saint Thomas [1] décerne la priorité à la raison, c'est pour la volonté que Henri se déclare.

Il observe notamment que l'union de la faculté appétitive avec le bien désiré est plus intime que celle de la puissance cognitive avec la chose connue. La volonté se porte vers l'objet extérieur, tel que celui-ci existe dans sa réalité propre. Au contraire, quand il s'agit de la connaissance, ce n'est pas l'objet lui-même qui vient se joindre à l'intelligence [2].

Il remarque encore que l'objet de la volonté est plus éminent que celui de l'intelligence. Car la volonté, dit-il, veut le bien comme tel; elle tend vers le bonheur de l'être entier, comme vers la fin dernière à atteindre. Au contraire, la vérité qui constitue l'objet de l'intelligence n'est un bien *que* pour la faculté intellective. Et cette fin est subordonnée à la fin de l'être, comme le particulier est subordonné au général [3].

[1] S. Thomas, *S. Theol.*, 1ᵃ, q. 82, art. 3.

[2] *Quodl.* I, 14, t. I, p. 17, col. 2. « Quia intellectus actione sua trahit in seipsum rem intellectam. Voluntas autem actione sua transfert se in ipsum volitum propter se ut eo fruatur... cum ergo multo perfectius et altius est transformari in ipsum bonum ut in se est secundum suam naturam quam assimilari ipsi vero, ut est in intelligente per modum intelligentis..., etc. »

[3] *Quodl.* I, 14, t. I, p. 17, col. 3. « Quod autem objectum voluntatis supereminet objecto intellectus, patet, quia objectum voluntatis quod est bonum simpliciter, habet rationem finis simpliciter et ultimi finis. Objectum autem intellectus quod est verum habet rationem boni alicujus, ut intellectus et ita ut finis sub fine et ordinatum ad aliud ut ad ultimum finem. »

Ces arguments sont bien faibles et on pourrait aisément les rétorquer contre Henri. Ce n'est qu'en embrassant la question sous *un* point de vue qu'il peut trouver dans l'acte de volition et dans l'objet voulu une supériorité de la faculté appétitive sur l'intelligence.

Pour reprendre le dernier raisonnement de Henri, je puis dire que c'est un bien singulier de penser à tel moment, plutôt qu'à tel autre, à telle chose plutôt qu'à telle autre. L'acte intellectuel se range alors comme un bien particulier sous la raison universelle du bien. Mais la réciproque est vraie, et sous ce rapport, l'objet de la volonté est subordonné à celui de la raison. « Inversement, l'intelligence peut considérer que toute décision de la volonté est une réalité individuelle comprise sous la raison universelle du vrai. La faculté de vouloir elle-même peut être vue par l'entendement comme une chose singulière. Voilà comment l'intelligence peut développer ce qui est de la volonté sous le concept du vrai, et la volonté embrasser ce qui est de l'intelligence sous la forme du bien [1]. »

Avec ces réserves, la thèse de Henri est juste; elle est fausse dans les termes absolus qu'il emploie pour la formuler [2].

Chose étrange, le défaut que nous lui reprochons a induit en erreur la plupart des scolastiques qui ont agité le problème. Pour n'avoir embrassé qu'un tout petit coin des relations complexes qui régissent nos activités psychiques, des philosophes distingués d'ailleurs ont abouti à des méprises incroyables. Tel Durand, pour qui l'intelligence est si peu de chose vis-à-vis de la faculté appétitive, qu'elle n'a d'autre

[1] Gardair (prof. à la Sorbonne), *Les passions et la volonté*, Paris, 1892, p. 416.

[2] Henri donne d'autres arguments encore. Nous croyons ne pas devoir y insister. Ainsi, il remarque que l'intelligence peut connaître le vrai et le faux, et la volonté se porter vers le bien et le mal. Mais, tandis que l'une et l'autre faculté sont capables d'embrasser des objets contraires, la volonté seule est susceptible de poser des actes différents vis-à-vis d'un même objet. *Quodl.* XI, 7, t. II, p. 204, col. 2.

raison d'être que de rendre possibles les actes de volition. Des esprits plus puissants, comme saint Thomas d'Aquin, n'ont pas commis de ces erreurs [1].

Au reste, dans la portée spéculative que Henri lui donne, la controverse que nous signalons paraît bien stérile. La seule application quelque peu intéressante est en morale, là où il s'agit de savoir par quel acte l'homme entre *formellement* en possession de sa fin suprême qui est Dieu. Il est certain, en effet, que le bonheur ou la perfection suprême de la nature doit se réaliser par l'exercice de ses facultés supérieures. Mais de quelle faculté s'agit-il, de l'intelligence ou de la volonté? La question est vivement discutée dans les écoles de philosophie. Tandis que saint Bonaventure attribue le bonheur en commun à l'intelligence et à la volonté, saint Thomas plaide pour l'intelligence, Duns Scot pour la volonté.

Après ce que nous venons de dire, il n'est pas difficile de deviner dans quel parti Henri va se ranger. A la question « Utrum Deus plus possit diligi quam cognosci », il répond : « Deus semper magis diligitur quam cognoscitur et hoc quia voluntas per dilectionem magis unitur fini quam intellectus per cognitionem [2] ».

[1] Tout en enseignant que l'intelligence est plus noble que la volonté *simpliciter,* il ajoute cette contre-partie de la thèse : « Secundum quid autem et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu... », etc. *S. Theol.*, 1ª, q. 82, art. 3, in corp.

[2] *Quodl.* XIII, 2, t. II, p. 292, col. 2. — Cf. Burgus, *op. cit.*, Parad. XII.

§ 8. — *Conclusion.*

SOMMAIRE : I. La morale de Henri de Gand. — II. Henri est avant tout psychologue et métaphysicien. — III. Innovations, style et méthode. Tendance à simplifier. — IV. Henri n'est pas platonicien.

I.

On s'étonnera peut-être de nous voir arriver au terme de cette étude sans avoir consacré quelque chapitre à la morale de Henri de Gand. C'est que le docteur solennel ne semble pas fort préoccupé de cette partie de la philosophie. S'il touche à quelque controverse sur la fin de l'homme, sur la moralité des actes humains, sur la distinction du bien et du mal, il le fait incidemment [1] et sans entrer dans de longs exposés.

Au XIIIe siècle, on avait pris l'habitude d'étudier la morale dans des traités spéciaux. De là les ouvrages *De virtutibus* ou *De virtutibus et vitiis* [2] que nous ont laissés saint Thomas, saint Bonaventure, Hervé de Nédillec, François Mayronis et tant d'autres [3].

[1] Nous avons vu, p. 263, qu'il parle de la fin de l'homme et de l'essence métaphysique du bonheur en étudiant la supériorité de la volonté sur l'intelligence. Quant aux rapports de l'utile et de l'honnête, citons ce texte digne d'attention tiré du *Quodl.* XI, 2, t. II, p. 182, col. 3 : « Omne quod est utile simpliciter et natura sua, quia virtus *consona est naturæ,* est honestum et e converso. Non sic autem de utili ex tempore, quod appellatur commodum quod in malis solummodo pugnat cum honesto. » C'est le passage le plus remarquable que nous ayons rencontré.

[2] Souvent ces traités se bornaient à une partie de la morale. Les opuscules *De justitia* et *De superstitione,* par exemple, sont très nombreux au XIIIe siècle.

[3] Henri ne se préoccupe pas davantage de la morale dans ses applications au droit naturel et à la politique. Signalons cependant, avec la plupart de ses historiens, quelques articles des *Quodlibet* où il aborde des thèses spéciales. Par exemple : Sur le duel, *Quodl.* V, 32. — Sur la légi-

II.

Henri de Gand s'est attaché avant tout aux questions de psychologie. Même sa doctrine cosmologique sur la matière et la forme tient à la conception qu'il s'est faite de l'unité substantielle ; ses solutions sur les universaux, sur la science divine gravitent autour du problème de la pensée intellectuelle.

On a tort de considérer la psychologie comme une invention moderne. Les scolastiques ont connu le « scito te ipsum » de Socrate, le « noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas » de saint Augustin. Le XIII[e] siècle nourrit une préférence pour l'étude de l'homme [1]. Et Henri est l'enfant de son époque.

Il est vrai qu'il envisage cette étude à un point de vue que l'on prétend délaisser aujourd'hui. Henri est un esprit éminemment métaphysique, et la phase expérimentale des phénomènes psychiques ne l'a pas et ne pouvait pas le préoccuper. S'ensuit-il que la science moderne ait raison contre les penseurs du XIII[e] siècle ? Oui, si le matérialisme est fondé à nier la spiritualité de l'âme. Non, si ses négations sont téméraires ou fausses. Car en ce cas il faut mener de front les découvertes de la psycho-physiologie avec les investigations spéculatives auxquelles Henri de Gand et ses contemporains ont consacré leur carrière. Les études psychologiques du moyen âge conservent alors, non seulement un intérêt historique de premier ordre, mais une valeur intrinsèque indiscutable.

time défense, *Quodl.* V, 31. — Faut-il mourir pour la république quand on ne croit pas à la vie future? *Quodl.* XIII, 13. Oui, répond Henri, parce que c'est un moindre mal de mourir que de pécher selon la raison. — Sur le communisme platonicien. *Quodl.* IV, 20.

[1] Cf. M. Siebeck dans une série d'articles : *Zur Psychologie der Scolastik* (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd I et Bd II).

III.

Le répertoire des questions philosophiques est semblable à un musée. On le parcourt d'abord dans son ensemble. Plus tard, on se choisit pour ainsi dire une galerie personnelle dans ces locaux ouverts au grand public. L'artiste ne voit plus alors que ses toiles préférées ; il passe en indifférent à côté des tableaux que ses goûts ou ses caprices n'ont pas admis dans le nombre des favoris.

Henri de Gand a des préférences marquées et irrévocables. A-t-il trouvé une thèse originale, il l'inscrit tous les ans au programme de ses discussions quodlibétiques. Il veut en pénétrer l'esprit de ses auditeurs, et pour les prévenir contre l'influence d'un enseignement contraire, il s'imagine n'avoir jamais assez insisté sur les points où il se sépare de ses rivaux. « Les idées sont comme les clous : plus on tape dessus, plus elles s'enfoncent. »

Certaines de ces théories aimées, comme la réfutation des *species*, causent à Henri de véritables obsessions. Il apprend par petites doses ce qu'il sait à leur sujet, ne se résout jamais à vider une controverse, et retombe forcément dans ces interminables redites qui sont un des grands défauts de sa méthode.

Quant au reste, si l'on excepte la théorie des idées divines, le docteur solennel a su harmoniser ses innovations. Il a su préciser leur place dans la grande théorie d'ensemble sur laquelle il est d'accord avec ses contemporains. L'édifice scolastique reste debout ; mais Henri y applique quelques détails dont l'architecture revêt un caractère particulier.

Au XIIIe siècle, alors que la pensée du moyen âge a atteint sa maturité et semble fixée définitivement, il y a encore place pour la liberté de penser. Henri a sa signification propre, à coté des plus illustres professeurs de l'Université de Paris.

La valeur de Henri de Gand dérive tout entière de l'originalité de ses doctrines : il n'a ni la méthode rigoureuse, ni le

langage précis qui distinguent l'ange de l'Ecole [1]. En revanche, son franc parler dénote un caractère entier et une indépendance d'esprit peu commune [2].

Henri a une manière de reprendre les choses d'en haut, d'encadrer la question qu'il veut traiter dans des synthèses brillantes, mais souvent subjectives [3]. Des parallélismes s'établissent alors entre la phrase et la pensée, et un air de solennité enveloppe l'exposition et la controverse.

On peut remarquer chez lui une tendance à simplifier les cadres philosophiques. Il se déclare l'ennemi des distinctions réelles entre l'essence et l'existence [4], entre l'âme et ses facultés [5]. Avec Occam, il fait la guerre aux espèces intelligibles [6], et n'admet pas en Dieu la présence d'idées distinctes de l'individuel [7].

IV.

Henri de Gand a été rattaché à Platon. Lajard l'appelle le chef d'une école dissidente qui veut faire prévaloir le profes-

[1] Qu'on se souvienne, par exemple, de ses confusions de l'essence abstraite et de l'essence universelle, de ses illogismes en cosmologie, de son indécision dans la question des universaux.

[2] Henri parle en toute franchise, non seulement quand il oppose son enseignement philosophique à celui de saint Thomas, mais aussi lorsque, dans un des sermons que nous connaissons de lui (Ms. Bibl. nationale, n° 14947, fol. 20; voir plus haut, p. 67), il censure les agissements mesquins des princes et des évêques sans crainte de leurs susceptibilités. Dans le *Quodl.* IX, 8, il dit, en parlant de la noblesse : « Si vero loquamur de nobilitate generis, secundum quam vulgo solent appellari nobiles, qui sæpius secundum rei veritatem multum sunt ignobiles, sic nobilitas includit antiquitatem. »

[3] Voyez, par exemple, le début du *Quodl.* II, 1, et le *Quodl.* VIII, 1. Afin de démontrer la manière dont Dieu connaît les choses, il expose synthétiquement tous les modes d'être qui peuvent convenir aux essences.

[4] Voir page 197.

[5] Voir page 249.

[6] Voir § 3.

[7] Voir § 6.

seur de l'Académie contre celui du Lycée [1]. Mais l'ancienneté de cette accusation n'est pas une garantie de son exactitude [2].

Il est vrai que Henri abandonne Aristote sur certains points [3], mais en cela il est d'accord avec les princes de l'École. On a dressé la série des erreurs que les scolastiques ont relevées chez le stagyrite [4] : elles lui ont valu chez François Mayronis le titre de très mauvais métaphysicien [5]. Au XIII[e] siècle même, ne voyons-nous pas les autorités prendre l'initiative d'une condamnation de la philosophie naturelle et de la métaphysique d'Aristote?

Quant aux doctrines platoniciennes, nous avons montré par le détail combien le docteur solennel s'en éloigne.

En réalité, Henri a demandé des lumières aux deux grands philosophes de l'antiquité : qu'on se souvienne de ses conclusions idéologiques [6]. La valeur respective des deux grands systèmes de la philosophie grecque est nettement définie. Le XIII[e] siècle n'est ni aristotélicien ni platonicien : il est éclectique.

Dans une peinture à fresque de François Triani [7], un des meilleurs peintres du XIV[e] siècle, se trouve représenté, grâce à un heureux symbolisme, cet éclectisme pratiqué par les grands maîtres de la scolastique. L'artiste incarne l'École dans la

[1] Lajard, *Histoire littéraire de France,* t. XX, p. 181.

[2] Si Mazzoni ou Pic de la Mirandole (p. 191) ont décerné à Henri le titre de platonicien, il convient de dire que déjà les anciens ont ébréché cette réputation. Trithème (*De scriptor. ecclesiast.*, pp. 229 et 300) appelle Henri : « In philosophia Aristotelica valde subtilis ». De l'avis de Ciaconius (*Vitæ Pontif. roman.*, t. II, col. 247), qui écrivit au XVII[e] siècle, Henri est « omnium peripateticorum princeps ». Brucker et Buhle se sont ralliés à cette manière de voir. Mais l'opinion de Mazzoni a été reprise par les historiens de ce siècle.

[3] Ainsi il n'admet pas en Dieu l'absence de liberté, etc. Cf. p. 220, note 4.

[4] Cf. Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique* (Paris, 1876), pp. 214 et suivantes.

[5] *In I lib. Sent.*, dist. XLVII, q. 4.

[6] Voir pp. 194 et 195.

[7] Ce tableau est conservé dans l'église de Sainte-Catherine à Pise.

personne de saint Thomas d'Aquin; le docteur angélique est assis entre Aristote qui lui présente, à droite, son livre de l'*Éthique*, et Platon qui, à l'avant-plan de gauche, lui offre le *Timée*.

---

§ 9. — *Les destinées des doctrines philosophiques de Henri de Gand.*

Henri de Gand remplit à Paris l'époque intermédiaire entre saint Thomas et Duns Scot. Son enseignement a dû laisser de profondes impressions dans le milieu académique, pour que Duns Scot rappelle et discute ses doctrines avec tant d'insistance. C'est avant tout contre Henri de Gand que Duns Scot se retourne dans ses *Commentaires sur les sentences* [1].

Mais les attaques du docteur subtil ne parvinrent pas à ruiner devant la postérité le prestige de la doctrine de Henri. Elles contribuèrent plutôt à le faire connaître, et peut-être même à lui trouver des admirateurs.

Déjà du vivant de Henri, ou peu d'années après sa mort, on compilait ses ouvrages [2].

[1] Voici la réflexion que fait l'éditeur des œuvres de Scot (édit. de Lyon, 1639) : « Scotus sæpius certe longe pluribus Henricum, virum acutissimum, quam D. Thomam refutat, quia plures habet peregrinas opiniones. »

[2] La Bibliothèque Nationale de Paris possède en manuscrit une compilation anonyme du XIIIe siècle (n° 669). Une autre, du XIVe siècle (n° 646), est rédigée par Juvicel, abbé de Prières. A la Bibliothèque Mazarine, nous avons eu sous les yeux deux autres commentaires des *Quodlibet* datant du XIVe siècle; l'un est anonyme (n° 851, fol. 153 et suivants) et reçut ce titre de Claude de Grandrue : « Quæstiones quædam theologice sumptæ ex diversis Quolibetis Henrici de Gandavo »; l'autre (n° 732, fol. 69 à 169) a pour auteur Nicolas de Lyra. On lit au folio 162 v° : « Expliciunt quæstiones abreviatæ de quolibet magistri Erici de Gandavo ordinatæ per fratrem Nicholaum de Lyra... » Beaucoup de questions traitent de droit canonique et leurs titres rappellent le texte de celles des *Quodlibet*.

Bernard d'Auvergne, Jean de Paris, Jean de Tortocollo, Guillaume Mackelelfield et surtout Hervé de Nédellec [1] furent pour lui des détracteurs acharnés, tandis qu'au XIV[e] siècle, il rencontra en Italie de zélés défenseurs.

Après le XIV[e] siècle, les doctrines de Henri de Gand furent oubliées, mais au XVII[e] siècle elles eurent un regain de popularité. Les servites se firent un honneur et un devoir d'approfondir et de défendre les théories de celui qu'ils croyaient être le plus illustre enfant de leur ordre. « Le temps n'a pas respecté la mémoire du docteur solennel, s'écrie Burgus en tête de ses *Paradoxes*. Mais le même oubli n'a-t-il pas enveloppé les noms de Socrate, de Pythagore, d'Hermès Trismégiste et de bien d'autres [2] ? » Burgus avait entrepris ses commentaires pour obéir à l'ordre de ses supérieurs. Appelé aux charges du généralat, il ne put achever son œuvre [3]. Mais il trouva de nombreux successeurs.

[1] La Bibliothèque Nationale (anciens fonds, n° 3157) contient un manuscrit portant comme titre : « Anonymi tractatus duo, alter de incarnatione, alter de intellectu et voluntate. » En réalité, ce manuscrit comprend quatre volumes d'Hervé de Nédellec, dirigés contre Henri de Gand. Le nom d'Hervé est cité dans une copie conservée à Bordeaux. Le troisième traité y est intitulé : « Contra Henricum de speciebus » (Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. I. Paris, Klincksieck, 1890). — Le n° 15962, fol. 193, de la Bibliothèque Nationale contient un autre traité anonyme contre Henri de Gand. L'auteur y attaque sa doctrine sur la science de Dieu (*ibid.*, t. V, p. 71. Paris, 1892).

[2] « ... perierunt nunc pleraque volumina (Gandavensis) invidi ævi dentibus corrosa... Verum non soli id Gandavensi nostro accidit, evenit id Socrati, Pythagoræ id contingit, Trismegisto et quam pluribus. » H.-A. Burgus, *Henrici Gandavensis doct. sol. ord. Serv. Paradoxa Theologica et Philosophica*. Bononiæ, 1627. Préface.

[3] *Ibid.* Burgus a bien compris l'économie et l'originalité des *Quodlibet*. Il écrit dans sa Préface : « Dimissis illis in quibus communiores et ipse (Henricus) sententias sequitur, Paradoxa nonnulla selegi... quæ magis videntur a communibus Doctorum placitis abhorrere. » Burgus a tenu parole. Ajoutons qu'un autre de ses mérites est d'avoir consciencieusement annoté les théories qui sont erronément prêtées au docteur solennel. Et elles sont nombreuses.

Parmi les commentateurs servites de Henri de Gand, citons Lodigerius, B. A. Maria Canali, et surtout Michel-Ange Gosius et George Sogia.

La *Somme philosophique* de Gosius est un manuel de classe [1], rédigé sur la demande du général A.-M. Berardi [2]. L'ouvrage est dédié au cardinal Sacchettus, que Gosius appelle le très vigilant protecteur de son ordre [3].

Quant aux commentaires de Sogia, ils ont un caractère plus théologique [4]. Ce sont des leçons professées pendant plus de douze ans au collège Henri de Gand [5], que le général Berardi avait fondé à Rome pour permettre à ses religieux de s'inspirer spécialement des doctrines du docteur solennel [6].

[1] F. Michel-Ange Gosius, *Summæ philosophicæ ad mentem Henrici Gandavensis doct. solemn. ord. serv. B. V. M.* Pars prima : *Logicalis.* — Pars secunda : *Physicalis* (Romæ, 1641). C'est un traité de logique conçu d'après le plan stéréotypé des ouvrages analogues de cette époque. L'auteur glane dans la *Somme théologique* et dans les *Quodlibet* les textes qui s'accommodent à ses plans. Henri est très secondairement logicien et il ne sépare jamais, comme le fait Gosius, le côté logique d'un problème de sa face métaphysique. Nous avons trouvé à la bibliothèque de Sainte-Geneviève un exemplaire de la *Pars Logicalis* de Gosius, mais nous n'avons pu nous procurer la seconde partie : *Pars Physicalis.*

[2] *Ibid.* Préface. « ... angelo Maria Berardio Generali suadente. »

[3] *Ibid.* « Julio Sacchetto S. R. E. card. ... et ord. Serv. B. M. V protectori vigilantissimo. »

[4] F.-G. Sogia, *In primum et secundum librum Sentent Mag. fr. Henrici Gandav. Quæstiones disputatæ.* — Pars Prima : *De Deo* (Saceri, 1689). *De angelis* (Saceri 1697). — *In tertium libr. Sentent., etc. : de Christo seu incarnatione verbi divini* (Saceri, 1697).—*In quartum librum Sentent, etc. : de beatis* (Saceri 1697). Ces quatre opuscules sont réunis en un volume. Un second volume contient : *In Prologum Sentent. qq. disp. : de sacra scriptura* (Saceri, 1692). — *Opuscula theologica, etc., juxta doctrinam mag. fr. Henrici Gandavensis* (Saceri, 1695).

Sogia, dans le tome premier, suit l'ordre de matières indiqué par le Lombard. Le *In prologum Sentent.* est un commentaire des premiers articles de la *Somme* de Henri de Gand.

[5] Préface du tome Ier.

[6] Parmi les commentateurs servites, il faut nommer encore Ange Ventura, dont nous n'avons pas rencontré l'ouvrage : *Mag. fr. Henrici de Gandavo, etc., philosophia tripartita.* Bononiæ, 1701, 3 vol. in-12.

D'autres religieux que des servites s'appliquèrent à l'étude du philosophe gantois. Citons le trinitaire Ant. de Zembrana et le camaldule Zuccolius, qui édita les *Quodlibet* en 1618.

On pourrait multiplier les témoignages de ceux qui ont perpétué la célébrité de Henri de Gand. L'augustin anglais Capegrave lui consacre un chapitre de son *Liber de illustribus Henricis* [1]. Et Bossuet, en faisant l'oraison funèbre de Nicolas Cornet, devant les théologiens du siècle de Louis XIV, ne trouve pas de plus bel éloge du défunt que de comparer ses conseils aux oracles tombés de la bouche d'un Henri de Gand [2].

[1] Ce texte est publié par M. ALPH. WAUTERS dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (1887, p. 188).

[2] BOSSUET, *Oraison funèbre de Nicolas Cornet. OEuvres complètes,* (Paris, 1846), t. IV, p. 671, col. 2.

CHAPITRE QUATRIÈME.

LE XIII[e] ET LE XIV[e] SIÈCLE.

SECTION I. — Notions préliminaires.

Le XIII[e] siècle est rempli par un petit nombre d'individualités marquantes. L'impression produite par des hommes comme saint Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Duns Scot, est profonde et la postérité recueille pieusement leurs leçons.

Dès la fin du XIII[e] siècle, on voit apparaître de grandes écoles philosophiques, qui s'abritent sous le patronage de quelque docteur illustre de l'Université de Paris. Des partis s'organisent, et la confiance qu'inspire l'autorité d'un maître leur donne une discipline puissante.

On voit des ordres entiers, comme les Dominicains, les Augustins et les Bernardins, s'engager à suivre la philosophie thomiste [1] ; les disciples de Duns Scot se recrutent avant tout dans l'ordre des Franciscains, tandis que les Servites se constituent les enthousiastes admirateurs de Henri de Gand [2].

Mais, faut-il le dire, si les écoles s'accentuent, les personnalités s'effacent. Plus on avance dans la période qui suit le

[1] Hauréau, *op. cit.*, II[2], pp. 129 et 159.

[2] Plus tard, les écoles se divisèrent en sectes. Il y eut les *terministes*, les *verbalistes*, les *connotatistes*, etc., « in varias hi scolastici philosophi easque famosas sectas post Albertum demum videntur esse divisi... Juraverunt... universi divini verbi duces in magistrorum verba. Hinc sexcentæ sectæ, thomistæ, scotistæ, occamistæ, bacconistæ, albertisti, ægidiani, alexandrei. » Martinus Busse, *De doctoribus scolasticis latinis*, in-4°, Leipzig, 1676, § XVIII.

XIIIe siècle, plus les philosophes originaux deviennent rares. L'esprit scolastique s'assoupit dans une léthargie profonde.

Au XIIIe siècle, l'engoûment pour la grande Université de Paris atteint son apogée. Les maîtres de renom ne trouvent plus de locaux assez vastes pour contenir un auditoire enthousiasmé et donnent leurs leçons en plein air. En même temps, la Faculté des arts arrête le programme de ses cours et ses professeurs commentent tous les traités que l'on considérait alors comme les chefs-d'œuvre de la pensée philosophique [1].

Jusqu'à la fin du XIVe siècle, c'est encore à Paris que se donnent rendez-vous les Flamands et les Wallons voués aux études philosophiques. Est-il étonnant que l'Université de Cologne, fondée par l'archevêque Sifrid, ne soit pas parvenue à contre-balancer auprès de nos nationaux l'influence de sa rivale des bords de la Seine [2]?

La doctrine thomiste, le formalisme de Scot, plus tard le nominalisme d'Occam sont les trois fractions principales de l'École scolastique pendant la seconde moitié du moyen âge. Mais la grande synthèse philosophique de saint Thomas reste la doctrine prépondérante : dans le camp thomiste s'enrôlent la plupart des philosophes qui voient le jour dans les Pays-Bas et la principauté de Liége.

[1] Un décret du 19 mars 1255, publié avec grand soin par DENIFLE (*Chartul. Universit. Paris*, t. I, p. 278) traite « de modo docendi et regendi in artibus, deque libris qui legendi essent ». Ces ouvrages sont la *Vetus Logica*, les *Institutiones* de PRISCIEN; les *Topiques*, les *Analytiques* et les *Réfutations ;* l'*Éthique ;* le *Livre des six principes* de GILBERT DE LA PORRÉE ; le *Barbarisme*, et le traité *De Accentu* de DONAT ; la *Physique* et la *Métaphysique ;* les livres *De Animalibus, Celi et Mundi ;* le premier livre des *Météores ;* le livre *De Anima ;* le livre *De Generatione ;* les livres *De Causis, De Sensu et sensato, De Sompno et vigilia, De Plantis, De Memoria et reminiscentia, De Differentia spiritus et anima, De Morte et vita.*

[2] ALPH. WAUTERS, *Table chronologique des chartes et diplômes imprimés concernant l'histoire de la Belgique*, t. VI. Introduction, p. CVII Bruxelles, 1881.

L'averroïsme, — ce grand rival de la scolastique, — recrute aussi quelques partisans dans nos provinces. Nous ne pouvons passer sous silence un de ses représentants célèbres, Siger de Brabant.

SECTION II. — L'averroïste Siger de Brabant.

Réputé, il l'était, le professeur de la rue de Fouarres, pour avoir mérité la mention élogieuse que lui décerne la *Divine Comédie* :

> « Essa e la luce eterna di Sigieri
> Che, leggendo nel vico degli Strani
> Sillogizzo invidiosi veri [1]. »

Cet audacieux Brabançon, qui fut surnommé le Grand au témoignage du fils de Dante [2], occupa à Paris une haute situation. Pendant trois ans (de 1272 à 1275), il tint en échec le recteur Albéric de Reims et se mit à la tête du parti de l'opposition [3]. Il fallut l'intervention du légat du Saint-Siège, Simon, pour couper court aux animosités nées de ces luttes intestines [4].

Audacieux dans sa vie publique, Siger de Brabant ne le fut

[1] DANTE, *Divine Comédie*, Paradiso, c. X, v. 136.

[2] GASTON PARIS, *Siger de Brabant*. Discours prononcé à la séance publique annuelle des cinq académies (publié dans la REVUE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE, 3e série, 5 novembre 1881). M. Gaston Paris a péremptoirement démontré qu'on ne peut, avec les auteurs de l'*Histoire littéraire de France* (t. XXI, pp. 98 et suivantes, article de M. Leclerc), identifier Siger de Brabant et Siger de Courtrai.

[3] Il y avait la *pars Alberici* et la *pars Sigeri*.

[4] Les lettres du légat sont publiées par DENIFLE et CHATELAIN, *Chartul. Univ. Paris*, t. I, pp. 521-530 : « Simonis apostolicæ sedis legati litteræ, quibus ad placanda nova dissidia inter quatuor nationes artistarum exorta rectorem, procuratores et bedellos eligendi potestatem sibi hac vice vindicat aliaque definit, et Petrum de Alvernia universitati præficit rectorem. »

pas moins dans ses enseignements. A la doctrine d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, il ne craignit pas d'opposer celle d'Averroès « Contra præcipuos viros in philosophia Albertum et Thomam »[1]. Pierre Du Bois entendit Siger dans ses *Commentaires de la Politique d'Aristote*[2]. Le hardi professeur était fait pour plaire à un esprit aussi avide de nouveautés.

Cependant les leçons du philosophe brabançon causèrent grand émoi dans la métropole de la science catholique. Déjà le 10 décembre 1270, Étienne, évêque de Paris, les condamna publiquement[3], et quand plus tard (1277) l'extravagant prélat censura les deux cent dix-neuf propositions bien connues[4], croyant ainsi extirper toutes les erreurs de son temps[5], il fit une large part aux thèses hétérodoxes dont Siger de Brabant était le promoteur. Celui-ci ne fléchit pas : en 1278, il fut encore suspect d'hérésie avec Bernier de Nivelles[6].

Siger mourut avant 1300, puisque cette année Dante le rencontre dans ses voyages célestes. Un manuscrit récemment découvert à Montpellier nous apprend qu'on le fit périr à Orvieto, dans une session de la cour de Rome[7].

[1] Denifle et Chatelain, *Chartul. Univ. Paris*, t. I, p. 487, note.

[2] Voir l'introduction de M. Langlois au traité *De Recuperatione Terre Sancte* de P. Du Bois (Pirard, Paris, 1891).

[3] Denifle, *op. cit.*, I, 486.

[4] Ces thèses sont rééditées avec soin d'après des documents inédits. Denifle, *op. cit.* Dans ces deux cent dix-neuf propositions, plusieurs sont condamnées à tort, comme le remarquent Godefroid de Fontaines (*Quodl.* XII, q. 5), Gilles de Rome et d'autres. Denifle appelle Étienne un homme « pertinacis et obstinatæ mentis », *op. cit.*, I, 438, note 3, et I, 556.

[5] « Quosdam manifestos et execrabiles errores », Denifle, *op. cit.*, I, p. 543.

[6] *Ibid.*, I, 487, note.

[7] Sonnet XCII du *Roman de la Rose*, traduit en sonnets italiens et publié par M. Castels. Gaston Paris croit qu'il s'agit des sessions de 1283 et 1284 et que Siger périt par le glaive. Ce que contestent, au nom de la philologie, MM. Castets et A. Boucherie, *Revue des langues romanes*, 1882, t. VIII, pp. 297 et suivantes.

Siger de Brabant professe un averroïsme caractérisé [1]. Les théories censurées par l'évêque Étienne se rapportent avant tout à la psychologie : telles la passivité absolue de la volonté et la négation du libre arbitre [2].

Siger a-t-il été jusqu'à soutenir l'unité numérique de l'intellect dans tous les hommes, cette grande erreur que saint Thomas crut devoir rencontrer *ex professo* dans son *De unitate intellectus contra averroistas?* Il est permis de le supposer puisqu'un manuscrit de cet opuscule du docteur angélique porte cette mention : « Tractatus fr. Thome contra mag. Sigerum de unitate intellectus [3]. »

Bien plus, Siger admet au nom de la foi la multiplication des intelligences dans les divers représentants de l'espèce humaine, mais il ajoute que la raison démontre la théorie contraire : « Natura autem quæ in esse suo separata est a materia non multiplicatur multiplicatione materiæ [4]. »

N'est-ce pas dire que ce qui est vrai en philosophie peut être faux en théologie, et réciproquement [5]?

[1] M. HAURÉAU, dans son *Histoire de la philosophie scolastique*, t. III, p. 132, dit à tort que Siger enseigne au fond « le pur thomisme ». Le savant auteur s'est rétracté quelque peu dans un article sur Boèce le Dace (*Histoire littéraire de France*, t. XXX, p. 272).

[2] N° 2 : « Quod voluntas hominis ex necessitate vult quod vult. » N° 9 : « Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod necessitate moveatur ab appetibili. » (*Opiniones ducentæ undevigenti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum sacræ scripturæ condamnatæ*) DENIFLE, t. I, p. 543. Cf. QUÉTIF et ECHARD, t. I, p. 395.

[3] Biblioth. monac. Ms. latin 8001, fol. 29, cité par DENIFLE, *op. cit.*, p. 487, note.

[4] Ce raisonnement est tiré d'un manuscrit du XVe siècle de la *Biblioth. conventus ord. Præd. Vindob.* L'auteur du manuscrit se fonde sur deux œuvres de Siger de Brabant. L'une est un traité *De Anima*, l'autre est une *Quæstio determinata mag. Sigeri de Brabantia. utrum hæc sit vera : homo est animal nullo homine existente*, citée par DENIFLE, *ibid.*

[5] L'origine averroïstique de cette doctrine est péremptoirement démontrée dans la *Philosophie und Theologie von Averroes*, traduite de l'arabe par MARCUS J. MÜLLER. (Munich, 1875, pp. 15 et suivantes.)

Nous possédons une censure des doctrines de Siger de Brabant et de Boèce le Dace dans un dialogue de Raymond Lullus, *Liber contra errores Boetii et Sigeri*, connu dans d'autres manuscrits sous le titre : *Declaratio per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a ven. patre domino episcopo Parisiensi* [1].

On reconnaît les mêmes tendances dans les *Impossibilia Sigeri de Brabantia*. Cet ouvrage n'est pas du philosophe brabançon; c'est une réfutation de quelques thèses attribuées à cet auteur [2]. Il est impossible, en effet, qu'un philosophe pousse le cynisme jusqu'à donner une froide réfutation à ses propres théories.

Si la signification philosophique de Siger de Brabant est bien définie, il est moins aisé de comprendre pourquoi Dante place son éloge dans la bouche de saint Thomas. Peut-être le poète ne louange-t-il dans le professeur brabançon que son enseignement politique, ce même enseignement qui remplit d'enthousiasme le légiste Pierre Du Bois. Quant au mode de réhabilitation, il contiendrait une ironie sévère, conforme au génie du poète [3].

Mais l'hétérodoxie philosophique de Siger reste entière et il

[1] Hauréau, *Raymond Lulle* (Histoire littéraire de France, t. XXIX, pp. 333 et 334). Dans une forêt près de Paris, Raymond rencontre un philosophe du nom de Socrate qui blâme l'évêque Étienne de Tempier et défend les opinions condamnées. Raymond lui propose la discussion et les deux champions se proclament vainqueurs. Sur Boèce le Dace, voir un article de Hauréau : *Boetius, maître ès-arts à Paris*, ibid., t. XXX, pp. 270-279. Cf. *Journal des savants*, 1886, p. 176.

[2] Biblioth. Nationale, Ms. 16297, fol. 106. D'après Hauréau, il faut compléter ainsi le titre du manuscrit : *Impossibilia Sigeri de Brabantia refutata*. Dans la cinquième thèse, on retrouve presque mot à mot plusieurs des propositions condamnées en 1277 et relatives à la volonté. (Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, pp. 88 et suivantes.)

[3] Gaston Paris, *op. cit.* — Cf. Ch. Potvin, *Athenæum belge*, 1881, 15 novembre. On peut consulter sur Siger de Brabant un article très complet de C. Cipolla, *Sigieri nella Divina Commedia*, dans le Giornale storico della litteratura italiana, 1886, t. VIII, p. 73.

apparaît à la fin du XIII[e] siècle comme le représentant hardi d'une doctrine contre laquelle ne cessent de s'élever ses collègues et ses compatriotes de l'Université de Paris.

SECTION III. — Les représentants de l'École thomiste.

---

§ 1. — *Guillaume de Moerbeke.*

Le premier nom qu'il convient de noter dans l'École thomiste est celui d'un dominicain flamand, lié d'amitié avec saint Thomas lui-même, et, s'il faut en croire une tradition, associé à ses travaux philosophiques.

Nous voulons parler de Guillaume de Moerbeke, érudit, orientaliste et philosophe, qui naquit vers 1215 à Moerbeke, près de Grammont, et fut successivement chapelain de Clément IV à Viterbe (1267) et archevêque de Corinthe (1277). C'est à Corinthe qu'il mourut, dans les dernières années du XIII[e] siècle, sans qu'on puisse préciser la date exacte de sa mort[1].

Sa vaste érudition et sa connaissance profonde des langues grecque et arabe font de Guillaume de Moerbeke un des hommes de lettres les plus remarquables de la seconde moitié du XIII[e] siècle[2]. C'est à titre de linguiste éminent qu'il fut appelé à prendre une part active aux travaux du concile de Lyon de 1274.

Guillaume nous a laissé des traductions d'un grand nombre d'auteurs anciens[3]. Sa version de la Στοιχείωσις θεολογική[4] fut pendant plusieurs siècles le principal répertoire où l'on prit connaissance de la doctrine néo-platonicienne[5]. Nous

[1] DEMANET, *Bibliographie nationale*, t. VIII, p. 467.

[2] Cf. *Histoire littéraire de France*, t. XXI, pp. 143 et suivantes. — QUÉTIF et ÉCHARD, t. I, p. 388, et t. II, p. 818.

[3] PAQUOT, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des XVII provinces*. Louvain, 1748, t. III, p. 24, et DEMANET, *op. cit.*, les énumèrent.

[4] Achevée à Viterbe, le 18 mai 1268. (ARCHIV F. GESCH. D. PHILOS., IV, 574.)

[5] TALAMO, *L'aristotélisme de la scolastique*. Traduit de l'italien. Paris, 1876, p. 313.

avons de lui une traduction de la *Morale* d'Aristote [1]. En 1268, un siècle environ après Dominique Gundisalvi, il traduisit aussi le traité pseudo-aristotélicien *De causis*. Guillaume travaillait vite et c'est ce qui lui valut les sévères appréciations de Roger Bacon [2]. Mais pendant tout le XIVe siècle son œuvre exerça une influence considérable.

D'après le témoignage de Henri de Hervordia et d'autres, l'archevêque de Corinthe fit, sur les instances de saint Thomas d'Aquin, une version des œuvres complètes d'Aristote.

Il paraît démontré que saint Thomas, en commentant Aristote, ne s'est pas servi du texte grec. L'opinion contraire de Francesco Palermo n'est plus guère accréditée aujourd'hui [3]. Mais de là faut-il dire, avec le P. de Rubéis, que chaque fois que le docteur angélique renvoie à la leçon du texte grec, il vise la version latine de Guillaume de Moerbeke [4]? Cette thèse semble peu conforme à la vérité. En effet, bien souvent saint Thomas oppose la leçon du texte aux versions qu'il a sous les yeux, et il compare ces versions entre elles [5]. On en peut conclure que si les travaux de Guillaume de Moerbeke furent d'une grande utilité au docteur angélique, celui-ci ne s'y tint pas exclusivement.

[1] Cf. VACANT, *Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au XVIe siècle*. Amiens, 1885.

[2] « Et Wilhelmus iste Flemingus, ut notum est omnibus Parisiis literatis, nullam novit scientiam in lingua græca de qua præsumit, et ideo omnia transfert falsa, et corrumpit sapientiam latinorum », *Opus majus*. Cf. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. Paris, 1843, p. 67.

[3] FRANCESCO PALERMO, *San Tommaso, Aristotele e Dante* (dans le troisième volume de l'ouvrage : *I manoscritti Palatini ordinati ed esposti*, pp. 15-17, Firenze, 1869.)

[4] DE RUBÉIS, *Dissertationes criticæ in D. Thomam*. Dissert XIII (dans le onzième volume des œuvres de saint Thomas, édit. Fiaccadori, p. 645).

[5] Cf. TALAMO, *L'aristotélisme de la scolastique* (Paris, 1876, pp. 456 et suivantes). Saint Thomas préférait les traductions faites directement sur le grec aux versions venues de Tolède. Celles-ci sont moins fidèles.

§ 2. — *Les professeurs de l'Université de Paris au XIII[e] siècle.*

Les hommes que nous rencontrons après Guillaume de Moerbeke sont plus directement mêlés aux controverses philosophiques des écoles. Gilles de Lessines, Godefroid de Fontaines sont des thomistes qui enseignent à Paris, mais le culte qu'ils professent pour les doctrines du maître n'est ni stérile ni aveugle. On ne peut les accuser, comme tant d'autres de leurs successeurs, d'avoir grossi inutilement la légion des abréviateurs serviles.

1. *Gilles de Lessines.*

A la fois philosophe, théologien, ingénieur, astronome, historien, Gilles de Lessines naquit vers 1230, vraisemblablement à Lessines, et s'en alla faire ses études à l'Université de Paris. C'est là qu'il entra dans l'abbaye dominicaine de Saint-Jacques. Il y connut, paraît-il, saint Thomas d'Aquin. Gilles mourut en 1304, probablement à Paris [1].

Sa carrière scientifique est effacée. Tandis que Henri de Gand, son compatriote et son contemporain, monte au faîte des honneurs, Gilles travaille dans l'ombre silencieuse et ignorée du monastère. Peut-être même les turbulentes leçons de Henri de Gand lui inspirèrent-elles l'idée de son traité *De unitate formarum* [2], le plus important au point de vue philosophique des ouvrages que Gilles nous a laissés [3]. « Voyant que sur la question de l'unité de la forme dans un même être, écrit-il, les docteurs les plus authentiques et les plus fameux, soit en théologie, soit en philosophie, pensent diversement..., et que pour faire valoir leurs thèses particulières, ils condamnent, réprouvent celles d'autrui, les accusent d'outrager la raison et la foi, les déclarent insoutenables et de

[1] Ém. Varenberg, *Biographie nationale*, in voce. — Cf. *Histoire littéraire de France*, t. XIX, pp. 347-350. — Quétif et Échard, t. I, pp. 370-373.

[2] Bibliothèque Nationale, n° 15962.

[3] M. Varenberg cite encore deux autres manuscrits conservés à la bibliothèque de la Sorbonne, l'un *De usuris,* l'autre *De concordantia temporum.*

plus hérétiques, blasphématoires, nous avons entrepris cet ouvrage [1]. »

Or, si l'on songe aux thèses catégoriques que nous avons rencontrées dans les *Quodlibet* de Henri de Gand, il n'est pas douteux que le docteur solennel ne soit un de ces penseurs audacieux, visés par Gilles de Lessines. Le manuscrit du dominicain belge est terminé en 1278, c'est-à-dire à un moment où le docteur solennel se livrait au travail avec toute son ardeur. Ce qui confirme notre hypothèse, c'est que Gilles de Lessines parle avant tout en psychologue. Bien que sa théorie de l'unité de la forme ait une portée générale, c'est à l'homme qu'il l'applique de préférence. Or, on se le rappelle, Henri restreint à l'homme la thèse de la dyarchie des formes substantielles.

Le traité de Gilles de Lessines est une récrimination habile d'un fervent disciple de saint Thomas. Au reste, Gilles ne développe point d'autres raisons que celles qu'il avait retenues de l'enseignement du maître. Toutes pivotent autour de cette idée capitale, qu'il est impossible de concilier l'unité de l'être avec la théorie des formes adventices [2]. La monographie *De unitate formarum* est rédigée dans un style précis, à la fois sûr et énergique.

[1] « Quoniam in quæstione de unitate formæ in uno ente circa quam doctores tam in theologia quam in philosophia authentici et famosi diversimode sentiunt, et diversa tenent ac tradunt non nulli eorum sic suam positionem conantur astruere ut reliquam dampnent et reprobent, ac eam asserant nec ratione nec veritate subnixam, et non solum inopinabile esse, sed etiam hæreticiam et contra fidem catholicam, ideo sequens opus attentavimus. » Cité par Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*. II², pp. 34 et suivantes (Paris, 1880). Hauréau y publie de longs extraits du manuscrit de la Bibliothèque Nationale.

[2] « Dicimus et concludimus quod corpus tale quod est subjectum animæ, rationem qua est corpus hujus animalis, habet a forma quæ est anima; et rationem qua est physicum corpus hujus animalis similiter habet ab anima; et rationem qua dicitur esse corpus physicum organicum hujus animalis, habet ab eodem anima, quæ dat esse subjecto cui advenit specificum; propter quod dicitur : hoc animal est homo. » *Ibid.*, p. 39.

Ailleurs encore, Gilles de Lessines apparaît comme le chaleureux partisan de saint Thomas d'Aquin. Il se fait son collaborateur dans ses luttes contre l'averroïsme.

C'est ce qui résulte d'une lettre adressée à Albert le Grand, et que H. Denifle attribue à Gilles de Lessines [1]. Faisant allusion à une série d'erreurs condamnées en 1270 par l'évêque Étienne, Gilles se plaint auprès de l'illustre provincial de son ordre, de les voir défendues à Paris par les professeurs les plus réputés. Il vise sans doute son compatriote Siger de Brabant.

2. *Godefroid de Fontaines.*

Godefroid de Fontaines compte aussi parmi les thomistes remarquables auxquels nos provinces ont donné le jour. On possède peu de détails sur la vie de ce philosophe à qui la postérité décerna le titre de « doctor venerandus. »

Né à Fontaine-l'Évêque, Godefroid conquit à Paris le grade de docteur en théologie et devint plus tard archidiacre de Liége [2] et chanoine de Cambrai. Suivant M. Hauréau, et contrairement à ce que l'on croit communément, il n'a jamais revêtu à Paris la haute dignité de chancelier de l'Université [3]. Quoi qu'il en soit, sa situation y devait être prépondérante, puisqu'en 1301 (le 16 février), le cardinal Jean Monachus, voulant envoyer à l'Université ses commentaires sur les *Décrétales*, choisit pour intermédiaire Godefroid, qu'il appelle « grande lumen studii [4] ». Le 26 février 1304 [5], il assistait encore à une

[1] « Articulos quos in scholis proponunt magistri Parisius qui in philosophia majores reputantur, vestre paternitati tamquam vero intellectu illuminato transmittere dignum duxi, ut eos jam in multis congregationibus impugnatos vos otio vestri imperii terminetis. » DENIFLE, *Chartularium Univ. Paris*, t. I, p. 487.

[2] *Histoire littéraire de France*, t. XXI, p. 547. Dans plusieurs diplômes de l'Université, il figure tantôt sous le nom de *Godefridus de Fontibus*, tantôt sous celui de *Godefridus de Leodio*.

[3] HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. IV, pp. 212 et 213.

[4] DENIFLE, *Chartul. Univ. Paris.*, t. II, pp. 90 et 91.

[5] La plupart des historiens le font mourir vers 1290.

réunion « pro collegio Sorbonæ celebrata [1] ». Godefroid mourut le 29 octobre, peut-être de cette même année [2]. Malgré son respect pour la doctrine thomiste, il se montra l'adversaire résolu des privilèges des ordres mendiants [3].

Godefroid a laissé plusieurs sermons qui dénotent un homme supérieur et un philosophe [4]. Il n'est point suspect de sacrifier la liberté de penser à l' « ipsedixitisme ».

Tel qu'il apparaît dans ses *Quodlibet* [5], Godefroid de Fontaines a quelque chose des allures indépendantes de Henri de Gand [6]. Comme lui, il refuse d'admettre la distinction réelle de l'essence et de l'existence [7]. Comme lui, il repousse l'enseignement de saint Thomas sur le principe d'individuation. La génération d'une substance est un fait éminemment simple, dit-il. Le principe qui l'individualise n'est ni la matière ni la forme : c'est l'acte même d'exister qui pose l'être hors de ses causes [8].

Ajoutons que Godefroid de Fontaines est l'ennemi des

[1] Bibliothèque Nationale, manuscrits latins, nº 16574, fol. 12*b* et 13. — Denifle, *op. cit.*, t. II, p. 91.

[2] *Ibid.*

[3] On discutait sur le point de savoir si la bulle « ad fructus uberes », par laquelle Martin V donne aux réguliers le pouvoir de confesser, dispensait les pénitents de se confesser à nouveau au clergé séculier. Guillaume, évêque d'Amiens, écrit à ce sujet à l'évêque de Reims, en 1287 : « Verumtamen, omnes doctores qui hoc anno disputaverunt de *Quolibet*, quibus facta est ista quæstio, videlicet magister Henricus de Gandavo, magister Godefridus de Leodio ... pro nobis determinaverunt quod eis confitentes virtute privilegii tenentur eadem peccata numero suis sacerdotibus propriis iterato confiteri. » Denifle, *op. cit.*, II, p. 13. — Cf. *ibid.*, pp. 8 à 10. On attribue à Godefroid un *Tractatus contra mendicantes*.

[4] Bibliothèque Nationale, manuscrit nº 15005, fol. 111, un des meilleurs du recueil et manuscrit nº 14947, fol. 207. — Hauréau, *op. cit.*, IV, pp. 9 et 213. — Cf. Lecoy de la Marche, *La chaire française*, 1886, p. 507.

[5] Les *Quodlibet* existent en manuscrit à la Bibliothèque Nationale.

[6] Bernard d'Auvergne, l'adversaire de Henri de Gand, fut aussi l'adversaire de Godefroid de Fontaines. Stöckl, *Geschichte der Philos. des Mittelalters*, II[2], p. 1054.

[7] Voy. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. II[2], p. 138.

[8] *Quodl.* VII, q. 5 et 10, cités par Hauréau, *ibid.*, pp. 147 et 148.

« species intelligibiles ». Toutefois, les raisons qu'il donne sont bien mesquines si on les compare au brillant plaidoyer de Henri de Gand. Le phénomène de la connaissance intellectuelle ne comporte pas d'intermédiaire entre la faculté et la chose. Dès que l'entendement est posé en face de son objet propre, il en subit directement l'impression : l'intelligible ébranle l'esprit comme la couleur ébranle la vue [1].

Godefroid de Fontaines semble supposer dans son raisonnement que l'essence universelle existe dans la nature, à la manière d'une rose qui caresse notre œil [2]. Mais il n'en est pas ainsi. D'ailleurs, Godefroid lui-même le proclame bien haut, l'essence est réellement multipliée dans les divers individus et l'universel comme tel n'existe que dans notre entendement [3]. S'il abandonne saint Thomas sur quelques points secondaires, le philosophe belge résout comme lui le problème des universaux.

[1] Voici en quels termes Duns Scot formule, sous forme d'objection, la pensée de Godefroid de Fontaines : « Quia hoc ad quod aliquid est per se et primo in potentia, illud recipit ab objecto proportionato ; sed intellectus est per se in potentia primo ad cognitionem. Igitur cognitionem recipit per se et primo, non ergo speciem, quia habet unum actum adæquatum. » Scot, *In l. 1 Sent.*, dist. III, q. 4, in fine.

[2] A l'argument cité, Scot répond qu'une chose peut être en puissance vis-à-vis d'une autre « primitate duplici : primitate via *generationis* vel primitate *perfectionis* » « ... nunc autem potentia intellectiva est in potentia ad cognitionem primo primitate perfectionis, et in potentia primo ad speciem primitate via generationis, quia imperfectiora sunt frequenter priora via generationis... » (*ibid.*)

[3] « Non sic autem universale est secundum formalem rationem in re extra, quia nulla res materialis existit extra in rerum natura nisi singulariter sit, scilicet per conditiones individuantes designata... Et ideo rei extra non dat intellectus universalitem realem et formalem, sed hoc dat ei quod quia attingitur dicto modo, secundum hunc modum quo sic attingitur fit objectum intellectus abstracti et causat abstractum conceptum qui est universale formaliter ; et hoc est quod dicitur quod licet res existant singulariter, tamen universaliter intelliguntur. » *Quodl.* V, cité par Hauréau, *ibid.*, p. 145.

§ 3. — *Jacques de Douai.*

Des personnages tels que Jacques de Douai commentent les doctrines de l'intellectualisme aristotélicien, mais n'ont guère d'autre mérite que celui d'être les interprètes fidèles d'une doctrine dominante.

Jacques de Douai vécut dans le courant du XIIIe siècle; sa biographie est inconnue. Peut-être est-il ce Jacques de Douai, professeur de droit canonique à l'Université de Paris en 1290, ou un chanoine Jacques de Douai, de 1305 [1].

Quoi qu'il en soit, ce philosophe consacra sa carrière à étudier Aristote. Parmi les ouvrages qu'il nous a laissés, le plus remarquable est un *De Anima* [2], dans lequel il traite les principaux problèmes de logique, de physique et de métaphysique.

Qu'on juge de sa théorie des universaux par cette analyse que donne M. Hauréau : « ... Il faut distinguer l'objet de la notion universelle d'avec la notion elle-même. Cette notion, qui est l'universel proprement dit, ne subsiste pas, cela est certain, hors de l'intelligence. La thèse des entités universelles est une thèse fausse; toutes les entités réelles sont individuellement déterminées. Mais, d'autre part, il faut reconnaître que l'objet de cette notion abstraite n'est pas une pure chimère, puisqu'il y a vraiment dans les choses des qualités semblables, identiques, des manières d'être plus ou moins communes, plus ou moins universelles. Ainsi l'on doit tenir pour constant que les universaux sont à la fois dans la pensée et hors de la pensée; mais ils sont hors de la pensée en puissance de devenir ce qu'ils seront en acte dans la pensée, c'est-à-dire des concepts affranchis de toutes les conditions de l'individualité [3]. »

[1] Hauréau, *Histoire littéraire de France,* t. XXI, p. 157.

[2] No 14698 des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale. On connait encore de lui un traité moins étendu *De longitudine et brevitate vitæ ;* puis un *Commentaire sur les premiers analytiques.*

[3] Hauréau, *ibid.*, p. 158.

M. Hauréau a raison de voir dans ces conclusions le programme du thomisme [1]. Ce qui est moins logique, c'est que, après avoir rapporté de Henri de Gand des déclarations en tous points semblables, le savant critique s'en prévale pour rattacher le docteur solennel au réalisme érigénien [2].

---

§ 4. — *Quelques philosophes secondaires.*

SOMMAIRE : I. Gilles de Gand. François de Keyser. Guillaume de Tournai, etc. — II. Henri de Bruxelles. Jean de Schoonhoven. — III. Jacques de Bruges. Jean de Gand.

A côté des hommes que nous venons de citer, il convient de mentionner un certain nombre de personnages de moindre importance. L'histoire n'a pour ainsi dire conservé que leur nom ; le jour où l'on découvrira dans quelque recoin de bibliothèque les manuscrits de leurs ouvrages aujourd'hui perdus, il sera temps encore de leur accorder une place plus grande dans cette histoire.

C'est dans les abbayes et dans les chapitres que nous rencontrons avant tout ces admirateurs oubliés de la scolastique.

[1] M. Hauréau ajoute aussitôt : « Cette conclusion très plausible n'est certes pas réaliste. C'est le nominalisme calomnié qui la propose. » M. Hauréau appelle *nominalisme* la théorie thomiste, à laquelle nous donnons, avec Kleutgen, van Weddingen et d'autres, le nom de *réalisme modéré*. Dans le même sens, il écrit que Godefroid de Fontaines est un « nominaliste d'une sincérité remarquable ». (*Histoire de la philosophie scolastique*, II², p. 151.) — M. Hauréau distingue les *nominalistes outrés* (*Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, p. 256), les *réalistes* et les *nominalistes*. Nous dirions, dans le même ordre, les *nominalistes*, les *réalistes exagérés* et les *réalistes modérés*. Les noms n'importent pas, si on s'entend sur les choses.

[2] Voir plus haut, page 215, un texte de la *S. Theol.*, XLIII, 2, nº 5.

I.

Au XIII[e] siècle, vivait comme chanoine de Saint-Martin à Louvain, un philosophe à la fois théologien et physicien, du nom de Ægidius de Gandavo (Gilles de Gand). Il écrivit bon nombre d'ouvrages sur la logique, la physique, la métaphysique et la morale d'Aristote : les troubles du siècle dernier les ont égarés ou détruits [1].

On n'a pas retrouvé davantage les *Commentaires sur les Livres des Sentences* du cistérien François de Keyser. De Visch les appelle « subtilissima [2] ». Ce François de Keyser ou Frans Caeser, né à Dixmude, prit le grade de docteur en théologie à Paris quelques années avant sa mort (1294), et jouit d'une certaine réputation à l'abbaye des Dunes. On possède de lui une vie de saint Bernard en vers [3].

Guillaume de Tournai, du couvent des Frères prêcheurs de Lille, devint professeur à Paris, où il se conforma sans doute aux traditions scientifiques de son ordre. Parmi les Dominicains, il est compté le vingt-sixième des maîtres de Paris qui fleurirent de 1260 à 1280 [4]. Il mourut en 1299. Guillaume est surtout connu par son *Tractatus de modo docendi pueros*. Mais Paquot signale de lui des commentaires sur les *Sentences* du Lombard. On ne les possède plus aujourd'hui [5].

Citons encore Boniface de Bruxelles († 1258) [6], et les domini-

[1] E. Varenberg, *Biographie nationale.*

[2] *Histoire littéraire de France,* t. XXI, pp. 301-302.

[3] *Ibid.* — Cf. *Biographie nationale,* in voce.

[4] Paquot, *Mémoires,* etc., t. II, p. 543.—Cf. Alph. Wauters, *Biographie nationale,* t. VIII, p. 471, et *Histoire littéraire de France,* t. XX, p. 208.

[5] *Ibid.,* p. 544. Lecoy de la Marche signale aussi un sermon contenu dans le manuscrit 16481 de la Bibliothèque Nationale (*La chaire française*, p. 512).

[6] Budinszky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter.* — Berlin, 1876, p. 165.

cains Gilbert Van Eyen de Gand († 1283), Baudouin de Maflix ou de Tournai (vers 1269)[1], et Jean Utenhove, de Bruges († 1296)[2], tous professeurs à Paris.

II.

Au XIVe siècle, nous rencontrons d'autres philosophes, tant à Paris que sur le sol même de nos provinces.

Un des personnages les plus étranges est certes Henri de Bruxelles, moine d'Afflighem, à la fois mathématicien, computiste et philosophe. Philippe de Bergame l'appelle « continua exercitatione philosophus[3] ». Il composa des *quodlibet* traitant de l'histoire naturelle; c'est un mélange de questions bizarres, généralement peu décentes, proposées toutefois avec une gravité qui paraît naïve[4]. La bibliothèque de Vienne possède du même auteur un ouvrage intitulé *Quæstiones super libros Posteriorum*[5].

Signalons encore, à la fin de cette période, Jean de Schoonhoven, prieur des Carmes à Malines, qui se fait remarquer de 1390 à 1402[6]. Son homonyme au couvent de Groenendael est plus connu pour avoir pris la défense de Ruysbroeck contre Gerson.

[1] Budinszky, *op. cit.*, pp. 165 et 167. — *Histoire littéraire de France*, t. XIX, p. 423.

[2] Budinszky, *op. cit.*, p. 172. — *Histoire littéraire de France*, t. XX, p. 498.

[3] Cité par Hauréau, *Histoire littéraire de France*, t. XXVII, p. 108.

[4] *Ibid.*

[5] Henri de Bruxelles mourut vers 1313. Il ne faut pas le confondre avec un Henri de Bruxelles qui fut pendant quelque temps recteur de l'Université de Paris. — Denifle, *Chartul. Univ. Paris*, t. II, pp. 37 et 179.

[6] Van Meenen, *Histoire de la philosophie en Belgique*, dans la *Patria Belgica*, troisième partie, p. 122. — C. de Villiers, *Biblioth. Carmel.* (1752), t. II, p. 96.

III.

A Paris, le carmélite Jacques de Bruges suit les lecons de Godefridus Cornubiensis (vers 1310) et écrit un traité *De impassibilitate animæ*, et un autre *De motu intellectus* [1]. Jean Prischesius, de Tongres, occupe une chaire à l'Université et passe des Prémontrés chez les Frères mineurs (vers 1311) [2].

C'est pour la même raison que nous nommons ici Jean de Gand. On l'a souvent confondu avec Jean de Jandun ou de Gendun [3], le turbulent novateur qui, vers 1326, fut forcé de quitter Paris en compagnie de Marsile de Padoue pour chercher un refuge à la cour de Bavière. En 1303, Jean de Gand enseigne déjà la théologie à Paris, tandis qu'en 1316, Jean de Jandun n'a pas encore franchi la maîtrise ès arts [4]. Le 11 mars 1310, Clément V permet au professeur gantois de garder la cure de Kieldrecht, tout en le dispensant d'y résider [5].

Il est impossible jusqu'ici de donner plus de détails sur la valeur doctrinale des hommes que nous venons de citer. Nous les rattachons à l'école thomiste parce qu'elle prévalut dans nos provinces.

Plus significatif dans l'histoire de la scolastique est le nom d'un autre personnage de la fin du XIV[e] siècle : nous voulons parler de Marsile d'Inghen.

[1] FOPPENS, *Patria Belgica*, t. I, p. 505, et C. DE VILLIERS, *Biblioth. Carmel.* (1752), t. I, p. 679.

[2] VAN MEENEN, *ibid.*, p. 121.

[3] Quelquefois aussi avec Jean de Gand, *regens in decretis* à Paris vers 1272. — DENIFLE, *Chartul. Univ. Paris*, t. I, n° 442.

[4] *Ibid.*, t. II, p. 103, note. — Cf. p. 211. — Sur Jean de Jandun, *ibid.*, t. II, pp. 186, 326 et 718.

[5] *Ibid.*, t. II, pp. 142 et 143. Dans la Bibliothèque de l'Arsenal, manuscrit n° 1228, fol. 524 *b*, il est fait mention d'un certain Gilles d'Audenarde qui suivit les leçons de Jean de Gand. *Ibid.*, p. 143, note.

§ 5. — *Marsile d'Inghen.*

Marsile d'Inghen est un disciple fervent de saint Thomas d'Aquin. Il naquit à Inghen, dans le duché de Gueldre, et fit ses études à Paris. Plus tard, il devint chapelain à Cologne et fut appelé de là, en 1386, à l'Université naissante d'Heidelberg, où il occupa une chaire jusqu'à sa mort.

D'aucuns ont rattaché Marsile d'Inghen au nominalisme [1], mais c'est pour l'avoir confondu avec Marsile de Padoue, un ami d'Occam. La vérité est que Marsile d'Inghen reprend, dans ses commentaires sur les *Sentences* du Lombard, toutes les grandes idées de la théorie thomiste.

Sur un point cependant, le philosophe hollandais se rapproche singulièrement des doctrines franciscaines, qu'il n'a cessé de combattre. *Salvo honore beati Thomæ,* il admet, avec Henri de Gand et Scot, que la matière première a non seulement une réalité propre (*actus essentiæ*), mais qu'elle peut exister sans la forme (*actus existentiæ*) [2].

Cela n'empêche point Marsile de s'élever hautement contre la théorie des formes adventices. Pour réfuter la thèse du médiateur plastique, il met à contribution tous les arguments du docteur angélique [3].

En résumé, Marsile d'Inghen n'apprend rien de neuf; mais on peut le ranger, à côté de Thomas de Strasbourg, comme un des principaux défenseurs de saint Thomas d'Aquin au XIVe siècle.

[1] Ueberweg et Heinze, par exemple, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.* (Berlin. 1868), t. II, p. 216.

[2] *In l. Sentent. 2*, quæst. 8, art. 2, fol. 238, p. 2, c. 1 (édit. de Strasbourg, 1501) : « Omnium duarum rerum absolutarum Deus potest conservare unam sine alia ratione omnipotentiæ suæ. Modo materia et forma sunt res simpliciter absolutæ in suis essentiis, cum sint substantiæ : ergo potest conservare materiam non conservando formam : ergo propositum. »

[3] *In l. Sentent. 3*, quæst. 13, art. 1 et suivants.

SECTION IV. — L'École scotiste.

La doctrine de Scot était l'émule du thomisme. A force de subtilités, le philosophe anglais avait édifié un système philosophique qui était bien près du réalisme érigénien. La matière première y revêt une actualité si accentuée qu'on ne peut se défendre de lui accorder l'unité numérique dans les divers êtres. Pour concilier la réalité des natures universelles avec la substantialité propre des choses individuelles, Scot imagine, entre les degrés métaphysiques de l'être, une distinction *sui generis*, qui n'est ni la « distinction réelle » ni la « distinction virtuelle ». Le docteur subtil l'appelle *distinction formelle* « cum fondamento in re ». Elle donna son nom au système de Scot.

Le formalisme de Scot trouva dans l'École franciscaine des défenseurs chaleureux. Peut-être pouvons-nous y rattacher, à raison de l'habit qu'ils ont porté, Jean de Tongres, Guibert de Tournai et Gautier de Bruges.

Jean de Tongres, abbé de Vicogne vers 1303, et Guibert de Tournai, contemporain de Guillaume de Tournai, composèrent l'un et l'autre des commentaires sur les *Sentences* du Lombard. Tous deux entrèrent dans l'ordre des Frères mineurs et professèrent la théologie à Paris [1]. Guibert est surtout connu pour avoir été le compagnon de route de saint Louis lors de sa première expédition en Orient. Il a laissé de volumineuses compilations de sermons qui ont été plusieurs fois éditées.

Plus célèbre que ses confrères en religion, Gautier de Bruges vécut dans la seconde moitié du XIII[e] siècle. Il parvint aux plus hautes dignités ecclésiastiques, occupa un moment le siège épiscopal de Poitiers et mourut simple moine en 1306. Le peu de loisirs que lui laissèrent sa vie agitée et ses conflits avec

[1] Jean de Tongres est aussi l'auteur de *Questions quodlibétiques* et de *Questions ordinaires,* dont le comte de Hainaut, Guillaume I[er], fait de grands éloges. Voir Lajard, *Histoire littéraire de France*, t. XXVII, p. 160.

Bertrand de Got suffirent à Gautier pour composer divers ouvrages de philosophie et de théologie. Ses commentaires sur les *Livres des Sentences* et ses *Quæstiones disputatæ* sont perdus [1].

SECTION V. — L'École nominaliste. — Jean Buridan.

Au XIV[e] siècle, le nominalisme obtint principalement un succès de réaction contre les doctrines exagérées du scotisme. Il plut à tous ceux que dominait une vague pensée de scepticisme et fut suivi de près par le mouvement de la Renaissance.

Cependant le parti nominaliste resta toujours une minorité ; dans nos provinces surtout, le nombre de ses adhérents fut peu considérable. Parmi eux, le seul digne d'être mentionné est Jean Buridan [2].

Né à Béthune, en Artois, à la fin du XIII[e] siècle, Buridan suivit à Paris les leçons de Guillaume d'Occam, dont il fut un des plus zélés partisans. Dès 1328, il est cité dans un acte comme recteur de l'Université [3]. Les progrès du nominalisme allaient grandissant dans les écoles et pour les enrayer on prit les mesures les plus sévères. Le 25 septembre 1339 [4], puis

[1] *Biographie des hommes de la Flandre occidentale* (Bruges, 1847), t. II, pp. 108 et suivantes. Ses sermons sont indiqués par Lecoy de la Marche, *op. cit.*, p. 505. — *Histoire littéraire de France*, t. XXV, p. 296. — *Revue des sociétés savantes* (1866), t. IV, pp. 441-451. — Ranc, *Hagiographie belge* (1864), t. I, pp. 253-264.

[2] Peut-être pourrait-on ajouter le nom de Henri d'Oyta, né à Oyta, dans la Frise occidentale, et qui enseigna successivement à Paris, à Prague et à Vienne. On possède de lui un manuscrit sur les *Sentences* du Lombard et des dissertations sur l'*Isagoge* de Porphyre. (Bibliothèques de Munich et de Vienne.)

[3] Denifle, *Chartul. Univ. Paris*, t. II, p. 307.

[4] Denifle, *op. cit.*, t. II, p. 485.

encore le 29 décembre 1340 [1], la Faculté des arts défendit d'enseigner la doctrine d'Occam. Six ans plus tard, le pape Clément VI renouvela solennellement ces prohibitions [2]. Buridan n'en continua pas moins la propagande de ses idées [3] et son opposition fut loin de nuire à son prestige. C'est ainsi que le 5 août 1348, deux ans après l'intervention de Clément VI, maîtres, recteur et procurateurs sont d'accord pour présenter sa candidature « ad cappellaniam S. Andreæ de Arcubus [4] ». Buridan apparaît encore en 1358 en qualité de procureur de la nation de Picardie [5]. Le caractère aventureux de son existence a donné le branle à l'imagination des historiens.

Les doctrines de Buridan firent grande impression à Paris et à l'étranger. A Vienne, elles eurent leur retentissement, mais il est faux que Buridan ait enseigné dans cette Université [6].

Buridan fit des commentaires sur Aristote [7] et des traités de logique.

C'est le problème de la liberté qui fit l'objet de ses recherches de prédilection. On sait que Buridan fut un précurseur du déterminisme psychologique de Leibnitz. Si nous nous prononçons toujours pour le bien le plus grand que la raison nous propose, il est logique de dire avec Buridan qu'entre deux

[1] Denifle, *Chartul. Univ. Paris,* t. II, pp. 505 et 506.

[2] Le 20 mai 1346. *Ibid.*, pp. 587 et suivantes.

[3] Déjà le 19 juin 1342, on le voit « naturales, metaphisicales et morales libros Parisius legens ». *Ibid.*, p. 307, note.

[4] *Ibid.*, pp. 621 et 622, note.

[5] *Ibid.*, p. 646, note 29.

[6] C'est l'opinion d'Aventin (*Ann. duc. Boiariæ,* l. 7, c. 21). Elle est suivie par Hauréau (*Histoire de la philosophie scolastique*, t. II², p. 453). Buridan est déjà recteur de l'Université de Paris en 1328, et l'Université de Vienne n'a été fondée qu'en 1365. — Cf. Denifle, *op. cit.,* t. II, p. 646, note 29.

[7] Voici la liste de ses ouvrages : *Summa de dialectica; Compendium logicæ; Quæstiones in octo libros physicorum; De anima; Parva naturalia ; In Aristotelis Metaphysicam ; Quæstiones in decem libros politicorum ; In Aristotelis Ethicam ; Sophismata.*

biens égaux par hypothèse, le choix de la volonté devient impossible [1]. Cette conclusion rappelle singulièrement la balance de Leibnitz et son impassibilité quand deux poids la sollicitent de part et d'autre [2]. Déjà les contemporains de Buridan ridiculisèrent son système : on connaît l'histoire de l'âne se laissant mourir de faim entre deux bottes de foin de quantité et de qualité égales. Que d'interprétations factices la postérité n'a-t-elle pas données à cette heureuse réfutation d'un sophisme [3] !

La liberté s'évanouit dans la conception du philosophe nominaliste. C'est en vain que pour la sauvegarder, il attribue à la faculté volitive la puissance de différer son choix, ou d'attendre que l'intelligence, envisageant les choses sous un autre jour, prononce un jugement différent sur leur valeur respective [4]. Ce sont là des échappatoires dont il est inutile de montrer l'inanité.

En nominaliste convaincu, Buridan refuse d'admettre la distinction réelle de l'âme et de ses facultés. Mais ici encore notre philosophe formule les conséquences extrêmes, quand il va jusqu'à nier toute distinction, même logique, entre les diverses opérations humaines. Comment, en effet, interpréter dans un autre sens des déclarations de ce genre : « La liberté

[1] Buridan, in *Ethic.*, l. 3, q. 1.

[2] « Non seulement la balance n'agit pas quand elle est poussée également de part et d'autre, mais les poids égaux aussi n'agissent point quand ils sont en équilibre, de sorte que l'un ne peut descendre sans que l'autre monte. » Leibnitz, *Recueil de lettres*, éd. Janet, p. 652.

[3] Paquot en énumère quelques-unes. On y a voulu voir le souvenir d'une histoire galante dont Buridan et la reine Jeanne de Navarre auraient été les héros. Or, Jeanne de Navarre est morte en 1305 et Buridan vit encore en 1358.

[4] In *Eth. Arist.*, l. 3, q. 4, fol. 44 : « Prima conclusio est, quod voluntas stante casu posito non potest tunc et pro tunc velle minus bonum. Et dixi : « Non potest tunc et pro tunc », quia tunc voluntas potest velle minus bonum pro alio tempore in quo non amplius stabit illud judicium et est in potestate voluntatis imperare intellectui, ut desistat a consideratione illius boni majoris, et tunc potest acceptare minus. »

n'appartient pas davantage à l'intelligence qu'à la volonté. La volonté et l'intelligence, sont une même chose. Et la volonté pourrait-elle être plus libre qu'elle-même [1] ? »

Avec le XIVe siècle prend fin la période la plus brillante de cette histoire. Sans doute, le XVe siècle et les siècles suivants cultivent la pensée aristotélico-scolastique ; mais la philosophie de l'École devient de plus en plus routinière : au bout de deux siècles, nous la retrouverons dans nos provinces, flétrie et mourante.

[1] In *Eth. Arist.*, l. 10, q. 1, fol. 204, c. (édit. Paris, 1513) : « In homine intellectus et voluntas sunt eadem res ; immo voluntas est intellectus, et intellectus est voluntas. Ex qua suppositione ego infero hanc conclusionem, quod neque voluntas est liberior intellectu, neque intellectus liberior voluntate, quia sequeretur, quod voluntas esset liberior voluntate. » Sur Buridan, voir Siebeck, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie,* Rectoratsrede. Giessen, 1891.

SECONDE PARTIE.

La philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége depuis la création des universités.

CHAPITRE PREMIER.

COUP D'OEIL GÉNÉRAL SUR LES ÉTABLISSEMENTS PHILOSOPHIQUES DANS LES PAYS-BAS.

SOMMAIRE : I. Érection de l'Université de Louvain. — II. L'enseignement philosophique à Louvain; la Faculté de théologie. — III. La Faculté de médecine. — IV. La Faculté des arts. — V. Faiblesse de l'enseignement scolastique pendant cette période. Première cause : la scolastique elle-même. — VI. Deuxième cause : la scolastique doit compter avec les attaques des humanistes, des jansénistes, des cartésiens, des coperniciens. — VII. Érection de l'Université de Douai. — VIII. L'enseignement philosophique à Douai. — IX. Universités dans les provinces du nord. — X. Autres établissements où l'on enseigne la philosophie.

I.

La création d'universités nationales fait époque dans cette histoire. Elles ramenèrent le mouvement scientifique sur le sol même de la patrie et furent pour les Pays-Bas ce que l'Université de Paris, au XII[e] siècle, avait été pour la France.

C'est à Louvain que nous rencontrons le premier *studium generale*.

Cédant aux requêtes du duc Jean IV et des autorités de la ville de Louvain, le pape Martin V signa, le 9 décembre 1425, la bulle d'érection, et ce fut Guillaume Neffs, écolâtre de Saint-Pierre, déjà désigné comme premier recteur par le pape, qui, le 25 avril 1426, apporta le précieux document à Louvain. Par une circulaire du 18 août de la même année, adressée tant aux autorités civiles et laïques du pays qu'aux hauts personnages de l'étranger, le duc fixa au 2 octobre suivant l'ouverture solennelle des cours. En même temps, il fit un appel chaleureux à la jeunesse, à qui il promettait un enseignement scientifique de premier ordre et sa plus bienveillante protection.

On sait combien le pays répondit à cette invitation. De toutes parts, les étudiants affluèrent. L'on perdit l'habitude de prendre le chemin de Paris et de l'étranger, et Louvain devint de bonne heure un centre national d'études.

Ce fut surtout vrai à partir de 1431, quand aux facultés déjà existantes, on adjoignit celle de théologie. En effet, Martin V avait formellement excepté la théologie des sciences que l'on pourrait enseigner à Louvain, et le P. Denifle, en établissant le caractère incomplet d'un grand nombre d'universités, a montré que cette exception était assez fréquente.

A la suite de nouvelles instances du prince, du clergé et de la ville, le pape Eugène IV consentit à parfaire l'œuvre de son prédécesseur, et à partir de 1431 on enseigna à l'*Alma Mater* la théologie, le droit canon et le droit romain ou civil, la médecine et les arts.

En 1436, la Faculté des arts, qui était la plus nombreuse, fut subdivisée en quatre nations : celles de Brabant, de Flandre, de Hollande et de France. Cette organisation rappelle celle de Paris; à Louvain comme ailleurs, on eut les yeux fixés sur la grande Université française pour modeler les institutions nouvelles.

II.

De tout temps, le programme des études fit une large part à la philosophie. On l'enseignait à la fois dans la Faculté de théologie, dans la Faculté de médecine et dans la Faculté des arts.

Les théologiens du XV[e] siècle ne déposèrent pas l'habitude d'étayer par des arguments philosophiques les doctrines de la science révélée. C'est ainsi que la Faculté de théologie exerça une influence indirecte sur le mouvement philosophique de l'Université, durant toute la période de son existence.

Au XV[e] siècle, les *Sentences* du Lombard servent encore de manuel classique. Cet ouvrage synthétique, sur lequel s'est abattue pendant le moyen âge une nuée de commentateurs, résume fidèlement les résultats scientifiques du siècle qui l'a vu naître, mais est devenu visiblement insuffisant à l'époque où nous nous trouvons. A Louvain, dès 1596, la *Somme* de saint Thomas prend la place du livre du Lombard [1]. Bien plus, on se départit de l'explication rigoureuse d'antan : au commentaire méthodique de la pensée du maître ne tarde pas à succéder l'exposition franche et originale des questions soulevées par le docteur angélique. Témoins les ouvrages de nos compatriotes Guillaume Mercier (1572-1639) et Jean Wiggers (1571-1639) auxquels, suivant la remarque de M. Monchamp, « le nom de traités conviendrait bien mieux que celui trop modeste de commentaires [2] ».

[1] Au reste, ce n'est pas un fait isolé. De 1517 à 1660, dans toutes les universités, le maître des *Sentences* est supplanté par saint Thomas d'Aquin. Cf. p. 550.

[2] MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme en Belgique*. (MÉM. COUR. PAR L'ACAD. ROY. DE BELGIQUE, 1886, p. 15.)

III.

Ce ne sont pas seulement les professeurs de théologie; les professeurs de médecine, eux aussi, s'intéressent aux questions philosophiques. Plusieurs des représentants les plus célèbres du péripatétisme et du cartésianisme, dont nous rencontrerons les noms bientôt, sont des disciples d'Hippocrate. Il s'en trouve, comme Guillaume Philippi, qui appartiennent à la fois à la Faculté de médecine et à la Faculté des arts.

Ce fait n'existe pas qu'à Louvain. Il se manifeste dans les autres universités des Pays-Bas, les jeunes rivales de Douai, de Leyde, d'Utrecht, de Deventer. Au reste, que des hommes forcés de connaître mieux que personne les sciences physiologiques abordent à leur tour les grandes questions de la philosophie, rien de mieux. Si nos médecins d'aujourd'hui suivaient en cela l'exemple de leurs prédécesseurs, il en résulterait d'heureuses conséquences pour l'étude de la psychologie et de la philosophie tout entière.

IV.

Mais dans la Faculté des arts se trouve le domaine propre des études philosophiques.

C'est dans les pédagogies qu'on s'initie aux études préparatoires qui constituent l'enseignement des arts. Les pédagogies ont une origine privée : des maîtres réunissaient chez eux un certain nombre d'élèves pour les instruire; ils les hébergeaient et les nourrissaient [1]. Dès le XVe siècle, l'Université reconnaît officiellement quatre pédagogies : celle du Faucon (dès 1428), celle du Porc (1430), celle du Lys (1430) et celle du Château (1456).

[1] Les pédagogies étaient affectées exclusivement aux arts; dans les autres facultés, on trouve des collèges.

A Louvain, pas plus qu'à Paris, on n'avait respecté l'ancienne division du *trivium* et du *quadrivium*. La dialectique s'était monstrueusement développée au détriment des autres branches, et sous le nom de philosophie on ne tarda pas à comprendre tout l'ensemble des sciences expérimentales et rationnelles, soit la logique, la physique, la métaphysique, l'éthique et les mathématiques [1].

V.

Dès le premier jour de l'existence de l'Université, la philosophie aristotélicienne règne en maîtresse incontestée et exclusive. Mais il faut avouer que cette néo-scolastique, dont le philosophe de Stagyre reste le pontife, n'est qu'un pâle reflet des doctrines larges et exubérantes du XIIIe siècle. Aucun personnage de cette époque ne peut être cité à l'égal d'un Henri de Gand, et nous ne craignons pas d'être démenti en disant que la philosophie scolastique depuis le XVe siècle est profondément insignifiante dans nos pays.

Il faut en chercher la première cause dans la scolastique elle-même. Ils se font bien rares, les penseurs originaux, capables de poser personnellement un problème.

Au temps même de saint Thomas d'Aquin, Guillaume de Shyreswood, docteur en Sorbonne, et plus tard Pierre d'Espagne conçurent des sommes logiques à l'instar des commentaires de Psellus le Byzantin, et ces productions, dont l'Europe fut inondée, furent le point de départ d'une dialectique formaliste, infiniment plus sèche et plus stérile que la dialectique des premiers temps. Le début du moyen âge était formaliste par défaut d'idées; le XVe et le XVIe siècle sont logiciens par

[1] Ces deux dernières branches s'enseignaient aux Halles des Drapiers. Voir Monchamp, *Galilée et la Belgique. Essai historique sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique*, 1892, p. 172.

excès. Il suffit d'ouvrir un des cours professés à Louvain pendant cette période [1], pour reculer devant l'inextricable abus des distinctions, des sous-distinctions et des contre-distinctions. Qu'on nous permette de le dire avec un moderne : à force de raffinement, la scolastique s'est étouffée dans sa graisse.

L'Université de Louvain devint sans doute un foyer de péripatétisme. Mais elle est venue trop tard pour pouvoir infuser à la vieille scolastique une vitalité nouvelle.

VI.

Au reste, l'aristotélisme doit se mesurer bientôt avec d'autres mouvements plus jeunes, plus vigoureux, qui viennent lui disputer l'empire des intelligences.

C'est d'abord l'humanisme, dont les manifestations multiples, souvent hostiles entre elles, s'unissent dans une même hostilité contre la scolastique. De l'Italie, la Renaissance se répand dans le reste de l'Europe et trouve dans les Pays-Bas du nord comme dans ceux du sud des admirateurs passionnés.

A tort ou à raison, les humanistes reprochent aux scolastiques d'avoir mal compris les anciens.

Ce qui est certain, c'est que la langue raide et glacée, d'une monotonie desséchante, telle que l'ont vulgarisée les nominalistes du XIVe et du XVe siècle, contraste péniblement avec la forme de la belle latinité que la Renaissance veut remettre en honneur. Les humanistes confondent bientôt le vice de forme avec le vice de fond, et les plus indulgents n'ont pour la suzeraine dépossédée que du mépris et du dédain.

[1] Voir, par exemple, un cahier rédigé en 1482 et 1484 par un élève, Théodoric de Bruxelles, et conservé en manuscrit à la Bibliothèque de Cambrai, n° 964. Ce sont des commentaires sur la logique d'Aristote, d'après les leçons de Henri de Andonia, Pierre de Theins et Henri de Gand, professeurs à Louvain. (*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Plon, 1891, pp. 398 et 399. — Cf. page 588.)

D'autre part, il se produit un phénomène naturel en sens opposé : avec les formes classiques des anciens, on recueille à petites doses les pensées mêmes qu'elles revêtent, et l'on voit ainsi reparaître l'épicuréisme, le platonisme, le stoïcisme, le pythagoréisme dans leur antique pureté.

Après les attaques de l'humanisme au XVe et au XVIe siècle, surgissent bientôt celles du jansénisme et du cartésianisme au XVIIe siècle. Ces deux doctrines, dont la première est née au sein même de l'Université de Louvain, dont l'autre ne tarde pas à s'y implanter, marchent la main dans la main et se prêtent un appui mutuel. La scolastique et Aristote sont l'ennemi commun. Bien que l'un appartienne à la théologie, l'autre à la spéculation rationnelle, le jansénisme et le cartésianisme ont entre eux plus d'un point de contact : faut-il s'étonner que les partisans de l'un deviennent sans peine les partisans de l'autre?

Signalons enfin un dernier élément qui contribue pour sa part, bien que dans une mesure plus étroite, à ruiner devant les esprits du XVIIe siècle le prestige du stagyrite. Nous voulons parler des découvertes de Galilée et de Copernic : leur influence va grandissante et vient démontrer péremptoirement la fausse conception astronomique des aristotéliciens.

En jetant un rapide coup d'œil sur l'action convergente de ces éléments divers, nous verrons comment la scolastique se débat sous leur étreinte. C'est à Louvain que la lutte est la plus vive, mais elle se répercute dans les autres universités des Pays-Bas.

VII.

Car Louvain ne sut pas garder le monopole de la science.

Ce n'est pas que l'*Alma Mater* ne fît de vifs efforts pour étouffer dès leur naissance ses jeunes rivales. On peut dire que jamais corps professionnel ne se montra plus jaloux de ses

privilèges. Nous le verrons plus loin, les Jésuites de Liége et d'Anvers, l'Université de Douai eurent maille à partir avec la farouche cité universitaire.

Depuis les traités de Cambrai (1529) et de Madrid (1526), les provinces wallonnes étaient définitivement unies aux Pays-Bas. Pour éviter à la jeunesse parlant français de devoir aller soit à Louvain, ville flamande, soit à Paris, ville lointaine et de pays ennemi, on songeait depuis quelque temps à ériger une université au centre du pays wallon : Douai semblait tout indiquée. Elle réussit, alors que d'autres villes, telle Maubeuge, échouèrent dans leurs tentatives.

Dès la première supplique que firent les échevins de Douai en 1530, à la cour de Charles-Quint à Bruxelles, l'opposition de Louvain éclata. Et quand le sieur Themsicke, le commissaire que l'Empereur avait désigné pour procéder à une enquête, arriva à Douai, il s'y rencontra avec le syndic de l'Université de Louvain et le secrétaire de cette ville, délégués par l'*Alma Mater*. Gênés par ces hôtes importuns, les Douaisiens les reçurent avec complaisance, mais sans trop de zèle ; et si on consentit à montrer à ces espions scientifiques les monuments de la ville, on ne prétendit pas leur faire voir « l'intérieur des forts et le secret des souterrains [1] ».

Les intrigues de l'*Alma Mater* continuèrent en sourdine pendant plus de vingt ans. Ce ne fut que le 31 juillet 1559 que le pape Paul IV dressa un bref en vue de la création de l'Université de Douai. Celle-ci fut érigée par les lettres patentes que délivra Philippe II en 1562.

En ce moment suprême, l'Académie louvaniste tenta un dernier effort : elle fit opposition à l'exécution des lettres patentes. Peut-être aurait-elle réussi dans d'autres circon-

[1] Léon Legrand, *L'Université de Douai* (Douai, Crépin, 1887), p. 9, et surtout le récent ouvrage de M. Georges Cardon, *La fondation de Douai*, Paris, 1892. L'ouvrage de M. Cardon (543 pages) est une étude consciencieuse des origines et de l'organisation de l'Université de Douai. On y trouvera un exposé très complet des démarches et des intrigues auxquelles nous faisons allusion ici (pp. 1-196).

stances. Mais Philippe II était décidé à multiplier les centres d'instruction : il y voyait un moyen de maintenir l'unité du catholicisme vis-à-vis du protestantisme envahissant.

L'Université de Douai s'ouvrit dans les premiers jours d'octobre 1562, avec tous les droits, honneurs et privilèges de son aînée.

VIII.

L'organisation de l'Académie de Douai rappelle assez fidèlement celle de Louvain. On y trouve les mêmes facultés (théologie, droit civil et canon, médecine, arts) et, dans une certaine mesure, l'écho des mêmes luttes et des mêmes dissensions.

La Faculté de théologie est composée de cinq professeurs. On y enseigne la théologie scolastique, la dogmatique et la morale[1]. Une décision de Philippe II ordonne de se servir de la *Somme* de saint Thomas[2]. Il est pour le moins étonnant de voir le souverain régler par voie d'autorité cet article de discipline pédagogique.

Quant à la Faculté des arts, encore plus qu'à Louvain, elle est uniformément aristotélicienne. Sans doute, dans les débuts, on y voit apparaître quelques disciples de Ramus ; mais le courant d'anti-aristotélisme qu'ils impriment est bien faible et bien éphémère.

La philosophie traditionnelle se cramponne aux chaires universitaires ; mais ici aussi on se traîne dans l'ornière du chemin battu. Les quelques noms saillants que nous rencontrerons durant cette période en fourniront la preuve. Ajoutons qu'à Douai la théologie domine en souveraine. Elle est en quelque sorte la raison d'être de l'Université, disons même l'Université entière[3].

[1] Léon Legrand, *op. cit.*, p. 45.
[2] *Ibid.*, p. 46.
[3] Cardon, *La fondation de Douai*, p. 2.

IX.

Les provinces du sud avaient déjà deux universités, quand nous rencontrons dans les provinces du nord le premier grand centre d'enseignement supérieur.

L'Université de Leyde fut fondée en 1575, quinze ans après celle de Douai, et elle ne tarda pas à s'affirmer hautement. L'ouverture de l'Université de Leyde coïncida avec une décision des états généraux de 1577, en vertu de laquelle chacun aurait la liberté d'étudier et de prendre ses grades en telle université qu'il voudrait. On comprend si cette mesure fut favorable aux académies naissantes.

Le milieu du XVI[e] siècle fut, dans les Pays-Bas protestants, le point de départ d'un mouvement intellectuel intense. Après Leyde, Franeker eut son université en 1589, Utrecht en 1636, Hardewyck en 1647, Groningue en 1614, etc.

Nées tardivement, au sein d'une société qui avait rompu avec le catholicisme, les universités du nord des Pays-Bas avaient moins d'attaches avec le passé. Ce fut surtout le cartésianisme qui y donna lieu à des démêlés émouvants. Dans plusieurs d'entre elles, comme à Utrecht, la doctrine de Descartes entra de plain-pied dans l'enseignement académique et, dès le jour même de l'ouverture des cours, prit place à côté de la philosophie scolastique.

X.

Pour être complet, en dehors des universités, il faut signaler d'autres établissements, qui, eux aussi, pèsent pour une part sur les destinées de la philosophie. Ce sont tous instituts dirigés par des ecclésiastiques ou des religieux.

Les Jésuites viennent en tête [1]. Comme le montre une préface de la dialectique du P. du Trieu, citée par M. Monchamp, la philosophie figure au moins en partie au programme des cours [2]. Une mention toute spéciale revient au collège des Jésuites anglais de Liége.

A côté des Jésuites, qui professent une sorte d'éclectisme, on rencontre des maisons d'étude appartenant à divers ordres religieux : les Dominicains, les Franciscains, les Augustins et d'autres. Ils suivent principalement saint Thomas et Duns Scot.

On peut dire d'une manière générale que tous ces établissements, de même que les séminaires diocésains, ont fidèlement défendu la doctrine scolastique. Mais ici encore les hommes les plus brillants n'atteignent pas à l'originalité.

[1] Van Meenen, *Histoire de la philosophie en Belgique.* (Patria Belgica, 3e partie, p. 129.)

[2] Monchamp, *Histoire du cartésianisme,* p. 7.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DOMINIQUE DE FLANDRE, PIERRE ET GEORGES DE BRUXELLES, JEAN DULLAERT.

SOMMAIRE : I. Dominique de Flandre. — II. Pierre et Georges de Bruxelles. — III. Jean Dullaert.

Avant d'étudier de plus près le mouvement scolastique dans les universités des Pays-Bas, il nous faut jeter un dernier coup d'œil par delà les frontières et saluer les succès de quelques-uns de nos compatriotes. L'*Alma Mater* existait déjà, quand nous rencontrons à Bologne Dominique de Flandre, à Paris Jean Dullaert, Georges et Pierre de Bruxelles. Nous ne savons pourquoi ces hommes ont quitté leur pays, à une époque où la renommée naissante de l'Université de Louvain attirait déjà les intelligences d'élite.

Les philosophes que nous venons de nommer remplissent la seconde moitié du XVe et le commencement du XVIe siècle. Ils continuent les traditions que le XIVe siècle avait consacrées et s'engagent dans quelqu'une des grandes écoles fondées par saint Thomas d'Aquin, Duns Scot et Occam. Précurseurs immédiats de la Renaissance, on voit poindre chez eux les défauts contre lesquels l'humanisme doit diriger une si virulente campagne.

I.

Dominique de Flandre, qui florissait vers 1470, enseigna pendant plusieurs années la philosophie à Bologne [1]. Enrôlé dans l'ordre des Frères prêcheurs, il défendit le thomisme le plus strict. Il s'éleva avec une égale vigueur contre le formalisme de Duns Scot et contre l'interprétation plus large que d'aucuns donnaient alors aux préceptes du docteur angélique [2].

Le philosophe flamand peut être cité à côté de Capreolus, Silvestre de Ferrare, Didacus Dega et les autres principaux thomistes du XVe siècle. Il acquit à Bologne une grande célébrité. Paquot rapporte de lui qu'il eut une dispute avec le fameux Jean Argyropile, et qu'il répondit victorieusement dans une assemblée publique à cent arguments proposés par le philosophe grec [3].

Dominique est surtout connu par ses travaux sur la *Métaphysique* d'Aristote, qu'il commenta d'après les principes de l'École thomiste, dans un ouvrage intitulé : *Quæstiones supra XII libros Metaphysices Aristotelis* (Venise, 1490, et Cologne, 1621). Suivant le rapport de M. Le Roy, il aurait sacrifié aux principes de Duns Scot, en admettant la distinction formelle *a parte rei*, à côté de la distinction essentielle, de la distinction réelle et de la distinction logique [4]. « Sans faire époque dans l'histoire de la philosophie, écrit M. Le Roy en appréciant Dominique, son œuvre atteste un esprit indépendant et un talent d'analyse

[1] Les Flamands étaient nombreux à Bologne. En 1432, ils constituent une nation jusqu'en 1475, date à laquelle ils sont incorporés dans la nation allemande. Une dizaine de Flamands ont été recteurs à Bologne. Voir L. Franck, *Les recteurs flamands des universités de Bologne et le collège Jacobs.* (Revue de Belgique, 1888, pp. 182 et suivantes.)

[2] Noack, *Historisch Biograph. Handwörterbuch.* Leipzig, 1879.

[3] Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Dix-Sept Provinces.* Louvain, 1770 (édition en 3 volumes), t. III, p. 156.

[4] *Biographie nationale,* t. VI, p. 117.

qui conduit sans doute l'auteur à des subtilités et à des arguties, mais somme toute, ne manque pas d'une certaine profondeur [1]. »

Dominique est également l'auteur de commentaires sur les *Analytiques postérieurs* et sur le *Traité de l'âme* d'Aristote. On possède aussi de lui des *Quæstiones quodlibetales.*

II.

Georges de Bruxelles et Pierre de Bruxelles (Pierre Crockaert), nés l'un et l'autre à Bruxelles, dans la seconde moitié du XVe siècle, se rencontrèrent aux cours de l'Université de Paris où tous deux s'imburent des principes du nominalisme.

Pierre suivit les leçons de Jean Major qui, au Collège de Montaigu, défendait vigoureusement les doctrines d'Occam. Plus tard, Pierre de Bruxelles y enseigna quelque temps les mêmes théories. Mais, devenu dominicain, il se convertit au thomisme. Son talent le désigna à l'attention de son ordre, et il fut chargé de lire les *Sentences*, et plus tard d'expliquer la *Somme* du docteur angélique. On ne connaît pas exactement le lieu et la date de sa mort [2].

Pierre de Bruxelles commenta d'Aristote la *Logique*, la *Physique* et le *Traité de l'âme*. Il écrivit sur l'opuscule bien connu de saint Thomas : *De ente et essentia,* et s'appliqua aux travaux de Petrus Hispanus [3].

La *Sommula* de Petrus Hispanus, sur laquelle ont pâli tous les scolastiques de cette époque, fut pour la seconde partie du

[1] *Biographie nationale,* t. VI, p. 117.

[2] Van der Mersch, *Biographie nationale*, in voce. Les uns disent qu'il mourut en 1514; les autres, en 1553.

Au couvent Saint-Jacques à Paris, Pierre Crockaert eut pour auditeur Vincent Theodorici, de Harlem, qui enseigna à Harlem (1514), plus tard à Louvain (1517), où il mourut (1526) en laissant quelques écrits insignifiants. (Budinszky, *op. cit.*, p. 177.)

[3] Foppens, *Bibliotheca Belgica,* t. II, p. 958.

moyen âge ce que les *Sentences* du Lombard avaient été pour les premiers siècles. Il n'est pas un professeur si ignoré qui n'ait agrémenté de ses commentaires le manuel de celui qui devint plus tard le pape Jean XXI.

Georges de Bruxelles, lui aussi, s'y appliqua, comme il s'appliqua à la *Logique* d'Aristote. Sont-ce ces travaux qui méritèrent au compatriote de Pierre Crockaert l'épithète de *non incelebris* [1] ?

Quoi qu'il en soit, Georges de Bruxelles n'a rien d'original dans ses commentaires philosophiques. « En ce temps, observe M. Le Roy, on arrivait aisément à la réputation par l'art de s'orienter dans le dédale des subtilités logiques [2]. »

III.

Ces subtilités, on les retrouve chez Jean Dullaert, de Gand (né vers 1471, mort en 1513), un autre disciple de Jean Major, et lui-même professeur de philosophie à Paris et membre de la Sorbonne.

Dullaert étudia beaucoup les traités d'Aristote, qu'il commenta dans de nombreux ouvrages [3]. On y rencontre déjà les signes de la décadence scolastique.

Au Collège de Beauvais, où il enseigna la philosophie, Dullaert eut pour disciple le célèbre humaniste Jean-Louis Vivès, que nous rencontrerons plus loin à l'Université de Louvain. L'influence de Dullaert sur son disciple fut des plus désastreuses. Vivès conçut à Paris un dégoût profond de la méthode

[1] Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. I, p. 332.

[2] Le Roy, *Biographie nationale*, in voce.

[3] On connait de lui notamment: 1° *In Aristotelis libros peri Hermenias commentaria*. Parisiis, 1509, in-fol.; 2° *Quæstiones super octo libros physicorum, Aristotelis necnon super libros de cœlo et mundo...*; 3° *Habes humanissime lector metheororum Aristotelis facilem expositionem et quæstiones super eosdem magistri Johannis Dullaert de Gandavo.*

scolastique, et il se prit à souhaiter plus tard d'oublier tout ce qu'il avait appris aux leçons de son ancien maître [1].

Il est vrai que tous les contemporains de Jean Dullaert ne furent pas aussi sévères dans leurs jugements. Badius, dans une lettre qu'il insère en tête de la *Somme* de Henri de Gand (1520), appelle Dullaert le plus châtié des philosophes que le « Museum Parisiense » ait produits [2]. Mais Badius et d'autres ont la louange facile pour des hommes dont ils partagent les idées et la méthode. Vivès, plus indépendant, est aussi plus capable d'apprécier Dullaert, et il le connaît pour avoir vécu dans son intimité.

Avec la Renaissance s'ouvre pour la scolastique une ère nouvelle. C'est dans des universités autochtones que nos nationaux vont transporter le théâtre de leurs joutes philosophiques. Les hommes que nous rencontrons désormais dans quelque université française ou allemande sont avant tout des transfuges religieux, forcés de quitter leur patrie pour sauvegarder la liberté de leurs croyances.

Dans le chapitre troisième, nous jetterons un coup d'œil sur les principales universités des Pays-Bas, et nous essayerons de montrer la déviation que les hommes de la Renaissance ont imprimée au mouvement scolastique.

[1] Vivès, in *Pseudodialecticos*, t. III, pp. 39 et 59. (Editio Valentiæ Edentanorum, 1785.)

[2] « Ut enim in philosophia nihil Parisiense Museum extulit emunctius, ita de Theologia ejus, qua initiatus obiit, omnem spem conceperamus maximam. » — Voir plus haut, p. 64, note 1.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA SCOLASTIQUE ET LES HOMMES DE LA RENAISSANCE.

SECTION I. — A l'Université de Louvain.

---

§ 1. — *L'enseignement scolastique au XVe siècle.*

SOMMAIRE : I. Caractère général. Heymeric de Campo. — II. Jean Leyten. Henri de Someren. Henri Loen.

I.

L'influence des idées de la Renaissance ne se fait point sentir à l'*Alma Mater* avant le XVIe siècle. Il faut dans le corps professoral la présence d'hommes de la valeur d'Adrien Boyens, Martin Dorpius, pour secouer la torpeur des esprits et les ouvrir au souffle des tendances nouvelles.

Pendant tout le XVe siècle, la scolastique se meut dans un commentaire éternel d'Aristote. Heymeric de Campo, Henri de Someren, Jean de Hasselt, Henri Loen, pour ne citer que les noms principaux, inaugurent à Louvain l'enseignement qu'une tradition séculaire a consacré dans les universités du moyen âge, et personne ne songe à protester.

Trois des hommes que nous venons de citer appartiennent au pays de Liége.

Heymeric de Campo (van de Velde), de Sonne, près Bois-le-Duc, avait fait ses études à Paris et enseigné la philosophie à Cologne avant d'entrer dans la Faculté de théologie de Lou-

vain. Il y professa de 1444 à 1460, et passa pour un des plus subtils philosophes de son temps [1].

On a publié de Heymeric de Campo trois traités sur la philosophie d'Albert le Grand contre celle des thomistes. Le titre seul de cette œuvre indique que son auteur est un controversiste de nuances. Albert le Grand et saint Thomas ont le même système philosophique, si l'on s'en tient aux grandes lignes. Quelques détails à peine séparent le maître de l'élève. Ces détails, le philosophe liégeois s'en empare pour indiquer les arguments mis en avant par les deux docteurs.

C'est à Cologne qu'il conçut l'idée de ses travaux. Le Collège Saint-Laurent, dont il avait été le principal, défendait les théories d'Albert le Grand contre le Collège de la Montagne, qui professait le thomisme.

Paquot cite du même auteur une série de vingt-neuf ouvrages inédits, parmi lesquels nous remarquons un *Compendium Ethicorum Aristotelis* et un commentaire des *Sentences* du Lombard.

II.

De Jean Leyten, de Hasselt, premier professeur de morale, nous ne connaissons qu'un manuscrit : *In Ethicam Aristotelis*. D'après Paquot, il fut recueilli par les chanoines réguliers de Saint-Martin [2].

Quant à Henri de Someren et Henri Loen, ils ne sont guère plus significatifs. Le premier conquit ses grades à Paris, où il eut pour auditeur Jean Wessel, le précurseur de Luther [3]. Ayant soutenu la doctrine de Scot touchant les futurs

[1] Paquot, *op. cit.*, t. I, p. 478. — Cf. Budinszky, *op. cit.*, p. 170. — Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences, etc.*, t. I, p. 47.

[2] Paquot, *op. cit.*, t. II, p. 487. Sur sa vie, voyez en outre Valère André, *Fasti acad.*, pp. 35, 77 et 246.

[3] Budinszky, *op. cit.*, pp. 170 et 172. Wessel suivit aussi les leçons du nominaliste Nicolas d'Utrecht et de Jean de Bruxelles, *ibid.*, pp. 173 et 175. — Cf. Altmeyer, *Les précurseurs de la Réforme* (1886), t. I, pp. 176 et 187.

contingents, il reçut en 1470 défense de continuer cet enseignement. La défense fut levée par le Saint-Siège, à qui on en avait appelé de part et d'autre [1].

Henri Loen ou de Loe enseigna la philosophie au Collège du Porc, dont il fut le premier régent. Lui aussi fut un admirateur systématique d'Aristote dont il commenta l'*Éthique* [2].

Durant toute cette période, la dictature officielle d'Aristote est consacrée par les règlements de la Faculté des arts; ses doctrines ne sont écartées que dans les points incompatibles avec la foi. On étudie les théories du stagyrite moins dans les textes originaux que dans les ouvrages de ses nombreux compilateurs. C'est là une des principales lacunes de la méthode scientifique du temps, et elle n'a pas peu contribué à favoriser l'engourdissement philosophique. La Faculté des arts désigne elle-même les commentaires les plus recommandables. Notons ceux d'Averroès, d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Gilles de Rome, d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, de Guillaume d'Auxerre, de Durand, de Pierre de Palude [3]. Ce n'est qu'un siècle plus tard, en 1548, que la Faculté des arts prendra l'initiative d'une édition de la *Philosophie naturelle* d'Aristote [4].

[1] Daris, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liége pendant le XVe siècle*, p. 526.

[2] Paquot, *op. cit.*, t. II, p. 4. Loen entra dans la Chartreuse de Scheut et y mourut en 1481. — Ram, *Hagiographie belge* (1867), t. II, p. 100.

[3] Daris, *ibid.*

[4] Paquot, *op. cit.*, t. III, p. 370.

§ 2. — *Les représentants de l'humanisme à Louvain.*

SOMMAIRE : I. Adrien Boyens et Érasme. — II. Le Collège des Trois-Langues — III. Martin van Dorp et Vivès.

I.

En France, on demanda à la Renaissance et à la culture des anciens des inspirations pour les œuvres d'imagination. Dans les Pays-Bas, on la fit profiter avant tout à la philologie, la philosophie et la théologie.

Ce fut grâce à deux Hollandais que le premier courant d'humanisme se fit jour à l'*Alma Mater* : l'un, Adrien Boyens, d'Utrecht (mort en 1523), qui, en 1488, occupa une chaire de philosophie, et plus tard devint pape sous le nom d'Adrien VI; l'autre, Didier Érasme, de Rotterdam (1467-1536), que les plus célèbres universités de son temps essayèrent d'attirer dans leur sein, et qui résista aux offres les plus brillantes, afin de garder son indépendance.

On ne peut dire qu'Adrien Boyens ait rompu avec la scolastique. Mais le culte de la philosophie et de la théologie traditionnelles s'allie chez lui avec des allures plus modernes, des tendances moins hostiles au progrès. Boyens est théologien avant d'être philosophe [1].

Érasme, son illustre ami, n'est ni l'un ni l'autre, mais bien plutôt un représentant convaincu de cette nouvelle école scientifique et littéraire, nourrie des idées et du style de l'antiquité classique. Au couvent d'Emmaüs près de Gouda, où il avait passé cinq ans de sa jeunesse, le savant philologue s'était imprégné des écrits de Laurentius Valla, le novateur bien

[1] Cf. REUSENS, *Syntagma doctrinæ theologicæ Adriani VI.* Lovanii, 1862.

connu, qui contribua si puissamment à répandre en Italie la haine de la dialectique aristotélicienne. Plus tard, en 1496, les cours de théologie qu'il suivit à l'Université de Paris le convainquirent de l'insuffisance de la scolastique.

Érasme fit de fréquents séjours à Louvain où, en 1502, il refusa une chaire; et l'on comprend le prestige que dut exercer sur les hommes de l'*Alma Mater* la réputation cosmopolite du savant Hollandais. Tous ses efforts tendirent à inspirer le goût d'une littérature plus saine. Il comprenait que pour faire tomber la croûte desséchée qui revêtait la pensée philosophique, il fallait avant tout apprendre à aimer la forme pour elle-même. Comment, se disait-il, une intelligence familiarisée avec le style de la belle latinité ne concevrait-elle pas une répugnance profonde pour les barbarismes dont fourmillaient les cahiers de l'époque ?

II.

L'œuvre principale à laquelle contribua Érasme fut l'érection du Collège des Trois-Langues (1517). Malgré de sourdes cabales, grâce au concours de Jean Busleiden, il parvint à en activer l'organisation [1]. On y enseignait le latin, le grec et l'hébreu.

Cette institution eut un immense retentissement à l'étranger. Elle fut imitée en France par François Ier, qui créa le Collège Royal; en Espagne, par le cardinal Ximénès; en Angleterre, elle amena l'établissement de l'Université d'Oxford [2].

A Louvain même, elle provoqua une culture intense de l'élo-

[1] Valère André, *Fasti Academici*, p. 277. — Félix Nève, *Mémoire historique et littéraire sur le Collège des Trois-Langues à Louvain.* — Sur Érasme, voir une intéressante étude de M. Rottier, *La vie et les travaux d'Érasme considérés dans leurs rapports avec la Belgique.* (Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie de Belgique, t. VI, 2e partie.)

[2] Egger, *L'hellénisme en France,* t. I, pp. 163-164.

quence et de la philologie. Parmi les philologues formés à Louvain pendant cette première moitié du XVI[e] siècle, citons le chroniqueur Adrien Barland, le latiniste Pierre Nanni, les grammairiens Jean Despautère et Jean Vandencampen, Conrad Goglenius, premier professeur de latin au Collège des Trois-Langues et auteur de notes sur les *Offices* de Cicéron [1].

III.

L'œuvre d'Érasme trouve des partisans et des continuateurs dans la personne de Martin Van Dorp (Dorpius) et de Ludovicus Vivès, deux hommes unis dans un antagonisme commun contre la scolastique.

Martin Van Dorp (1485-1525), compatriote de Boyens et d'Érasme, devient professeur de philosophie et de rhétorique au Collège du Lys, plusieurs années avant l'ouverture du Collège des Trois-Langues. Il ne néglige rien pour inculquer aux jeunes intelligences l'amour de l'antiquité classique. Plus tard, quand il devient docteur en théologie et recteur de l'Université (en 1523), il ne cesse, par ses leçons et ses exemples, de propager le mouvement de la Renaissance; et sous ce rapport, il a bien mérité de la rénovation littéraire dans nos provinces [2].

Plus connu que Van Dorp, Vivès s'est directement associé à l'œuvre de Laurentius Valla, Rudolph Agricola, Marius Nizolius et Pierre de la Ramée [3]. Né à Valence en 1492, il se rend à Paris, où il étudie la philosophie sous Jean Dullaert, de Gand; mais comme Érasme, il y conçoit le dégoût de la scolastique. Par réaction, il se lance à corps perdu dans l'étude de l'antiquité.

[1] Juste, *Histoire de l'instruction publique en Belgique*, p. 132. Un peu plus tard, nous rencontrons, hors de Louvain, les noms de Chrétien Massœus, de Warneton, et de Jean Sternius, de Schleiden.

[2] Félix Nève, *Biographie nationale,* in voce.

[3] Altmeyer, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas* (Bruxelles, 1886), t. I, pp. 244 et 283, et t. II, p. 48.

Vivès se décide à quitter l'Espagne, où les esprits n'étaient pas suffisamment ouverts aux idées nouvelles. Dès 1512, nous le rencontrons à Louvain, où il entre en relations avec Érasme. En 1520, il y donne des cours publics, explique les anciens et commente la *Cité de Dieu* de saint Augustin [1]. Plus tard, Vivès se rend en Angleterre, où l'attire la protection de Henri VIII; mais il revient mourir à Bruges, en 1540.

Vivès a laissé de nombreux ouvrages, dont les principaux sont les traités *De causis corruptarum artium, In pseudodialecticos, De initiis, sectis, et laudibus philosophiæ.*

La personnalité de Vivès est caractéristique. Incisif et satirique, Vivès fait le procès de la dialectique enseignée dans l'École. Déjà Aristote l'a mal comprise, en rognant à son profit une foule de matières qui, comme les catégories, sont du domaine de la métaphysique. Quant à la légion des commentateurs du stagyrite, ils ont achevé de fausser la notion de la dialectique [2]. Vivès aboutit aux mêmes conclusions que Pierre de la Ramée : il confond la dialectique simplifiée avec la rhétorique [3].

Quelle attitude prirent les représentants de la philosophie traditionnelle devant les agissements des novateurs? Jusqu'à quel point subirent-ils l'influence de leurs idées? C'est ce que nous devons dire tout d'abord.

[1] Van Meenen, *Histoire de la philosophie en Belgique* (Patria Belgica, 3e partie, p. 126).

[2] *De caus. corrupt. art.*, l. III, c. 1, pp. 110-115 (Édition Valentiæ Edentonorum, 1785).

[3] Cf. Stöckl, *Gesch. der Philos. des Mittel.*, t. III, p. 287.

§ 3. — *Influence de l'humanisme sur le mouvement scolastique.*

SOMMAIRE : I. Caractère général de cette influence. La scolastique transige avec l'humanisme. Pourquoi il en sera tout autrement dans la lutte avec le cartésianisme. — II. Huens. — III. Corneille Wauters. — IV. L'édit impérial du 30 juin 1546 — V. Auxiliaires du mouvement humaniste. — VI. La scolastique pendant la seconde moitié du XVI[e] siècle.

I.

Le choc de la Renaissance et de la scolastique à l'*Alma Mater* n'entraîna pas ces troubles profonds que l'introduction d'une doctrine nouvelle amène d'habitude avec elle. Aristote ne fut point détrôné, et malgré les attaques réitérées de Vivès, on continua de commenter ses œuvres. Mais on remarque durant ce XVI[e] siècle une tendance timide à appliquer au fonds aristotélicien une forme plus correcte et plus châtiée.

Il en sera tout autrement dans la période suivante, quand le cartésianisme viendra se mesurer avec la philosophie traditionnelle. Nous verrons alors que la lutte ne se terminera pas par une espèce de transaction entre les continuateurs du passé et les représentants de la théorie nouvelle. L'aristotélisme scolastique sera battu, et pendant une longue période toutes les préférences iront à Descartes.

La raison de cette différence est aisée à découvrir. Le cartésianisme vient opposer une doctrine philosophique à une doctrine philosophique. Entre deux systèmes opposés, il faut choisir. Au contraire, le programme des philologues humanistes est plutôt négatif que positif. Ils excellent à railler les faiblesses de la dialectique des écoles. Mais ils sont bien embarrassés de la remplacer. Voyez les essais infructueux d'un Ramus et d'un Vivès, et la pitoyable confusion dont ils se rendent coupables. Quintilien et les littérateurs de Rome forment d'excellents rhéteurs, mais de piètres dialecticiens.

Dès lors, quand la scolastique crut s'être dépouillée de ses formes vieillies et de ses procédés ultra-didactiques, certains esprits purent s'imaginer que l'on avait concilié la tradition et la nouveauté.

II.

Telle fut sans doute l'opinion du Malinois Augustin Huens (Hunnæus) (1522-1577), que Juste ne craint pas d'appeler un des réformateurs de la philosophie [1].

Très versé dans la philosophie de l'École qu'il enseigna au Collège du Château, Huens mena de front l'étude du grec et de l'hébreu, et fut quelque temps professeur suppléant au Collège des Trois-Langues. Paquot nous apprend qu'il dégagea la philosophie de l'enveloppe barbare sous laquelle elle avait coutume de se montrer [2]. Sa *Dialectique* et sa *Logique*, qui eurent l'une et l'autre de nombreuses éditions [3], sont des commentaires d'Aristote sans grand mérite d'originalité, mais écrits dans un style aisé et limpide. Huens faisait à Louvain ce que Mathisius faisait à Cologne. « Ils purgeaient la logique de l'École d'une partie des inutilités dont elle était farcie et du langage affreux dans lequel on l'enseignait depuis quelques siècles [4]. »

Huens publia également une *S. Thomæ Aquinatis summa totius Theologiæ* et fut désigné, à raison de ses connaissances de linguistique, comme un des principaux éditeurs dans l'édition de la *Bible polyglotte* d'Anvers.

Huens fut-il le premier scolastique chez qui se révéla l'influence de l'humanisme? Nous sommes tenté de le croire.

[1] Juste, *Histoire de l'instruction publique en Belgique*, p. 131. Bruxelles, 1844.

[2] Paquot, *Mém., etc.*, t. II, p. 517.

[3] Elles sont soigneusement citées par Reusens, *Biographie nationale*, t. IX, p. 715.

[4] Paquot, *Mém., etc.*, t. II, p. 518.

Depuis la création du Collège des Trois-Langues et les événements qui s'y rattachent, deux autres professeurs de la Faculté des arts ont commenté Aristote. L'un est Jean l'Estaignier (Stannifex), de Gosselies (1494-1536), qui enseigna la philosophie au Porc en 1520 et mourut à la fleur de l'âge [1]. L'autre est Beverus (Serjacobs), de Beveren, dans le pays de Waes, ou de Bever près d'Enghien. Pendant vingt-trois ans, il occupa une chaire de philosophie au Porc ; il laissa un commentaire sur la philosophie naturelle d'Aristote qui fut publié par ses élèves [2]. Ces deux hommes sont moins connus que Huens. Leurs œuvres sont inédites, comme celles de Stannifex, ou peu répandues, comme celles de Beverus. Il n'est guère probable qu'ils aient inauguré dans la Faculté des arts la pratique des préceptes humanistes.

III.

Mais Huens trouva un digne continuateur dans Corneille Wauters ou Valérius, d'Oudewater (1512-1578). Philologue et philosophe, Wauters était à même de mettre la science scolastique à la hauteur des exigences de son époque. Ses connaissances de latin et de grec étaient si étendues que les proviseurs du Collège des Trois-Langues le choisirent pour remplacer le savant Nanneus.

Wauters a écrit sur la rhétorique [3] et sur la grammaire [4]. Ses auteurs favoris étaient Cicéron et Virgile [5]. Est-il étonnant que dans ses traités sur la philosophie de la nature et sur l'éthique, Wauters ait su éviter les formes barbares, consacrées par la routine ? Son ouvrage sur la philosophie de la nature,

[1] Paquot, *op. cit.* — *Mém., etc.*, t. III, p. 622.
[2] *Ibid.*, p. 370.
[3] *In universam bene dicendi rationem tabulæ.*
[4] *Grammaticarum Institutionum libri quatuor.*
[5] Paquot, *Mém., etc.*, t. II, p. 597.

qui est en même temps un traité de psychologie [1], a une réelle valeur, si on le rapproche des productions similaires de l'époque. Valérius sut dans de justes mesures faire droit aux légitimes revendications des humanistes. Il fut un digne maître de Juste Lipse, qui dut peut-être à son enseignement quelque chose de son indépendance d'esprit.

Au reste, ce qui montre suffisamment le prestige dont Valérius jouissait à l'*Alma Mater,* c'est que sa *Dialectique* figure dans le catalogue des ouvrages classiques rendus obligatoires par Charles-Quint le 30 juin 1546 [2].

IV.

Cet édit impérial est intéressant à plus d'un point de vue. On y voit que l'humanisme gagnait du terrain à l'*Alma Mater.* C'est ainsi, par exemple, qu'on y cite la *Dialectique* et la *Rhétorique* de Rodolphe Agricola. Or, Rodolphe Agricola est un des triumvirs de la philologie anti-scolastique, et, avec Laurentius Valla et Ludovicus Vivès, il déclare à Aristote une guerre à outrance.

Dans le catalogue de Charles-Quint, on rencontre encore les noms de Jean Cæsarius, du duché de Juliers; celui de l'augustin Rivius [3], et surtout celui du franciscain Titelmans.

Ce Titelmans est une gloire de la ville de Hasselt, où il naquit en 1508. Il fut, lui aussi, un philosophe doublé d'un linguiste. Ses traités sur la physique et la dialectique sont remarquables par la pureté de la langue, et pendant longtemps ils servirent de manuels dans les écoles [4].

[1] *Physicæ, seu de naturæ philosophia Institutio.* Cet ouvrage reçut de nombreuses éditions.

[2] Daris, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liége pendant le XVIe siècle*, p. 235.

[3] Paquot, *op. cit.*, t. II, p. 167.

[4] Daris, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liége pendant le XVIe siècle*, p. 102.

V.

Durant la seconde moitié du XVI[e] siècle et le commencement du XVII[e], la cause des Érasme et des Vivès fut servie par une phalange d'esprits émancipés, aux tendances les plus diverses et n'ayant souvent d'autre lien entre eux qu'un antagonisme plus ou moins prononcé contre la scolastique. C'est un Juste Lipse, érudit plutôt que philosophe, dont la réputation fut universelle, et qui inaugura le néo-stoïcisme [1]. C'est un Erycius Puteanus, son successeur (1574-1646), qui, sans prétendre rejeter Aristote des écoles, préconisa l'épicuréisme et prit ainsi les devants sur Gassendi. C'est un Thomas Fyens (Fienus), intelligence aux allures indépendantes, qui, dans un traité sur la *Formation du fœtus*, a écrit de belles choses sur les droits de la raison individuelle. Bien connu par sa controverse avec le professeur Du Gardin de Douai, sur le moment de l'union de l'âme et de l'embryon [2], Feyens prit pour devise une parole qui suffirait à sauver son nom de l'oubli : « Amicus Plato, amicus Socrates, amicissimus Aristoteles ; sed magis amica Veritas [3]. »

Hors Louvain, il faut signaler deux hommes dont la vie n'appartint pas à l'enseignement et qui n'exercèrent qu'une influence minime sur la direction des esprits. L'un est Guillaume Mennens, d'Anvers, esprit bizarre, qui chercha la vérité dans l'alchimie et la cabale. L'autre, Jean-Baptiste van Helmont, de Bruxelles, est beaucoup plus sérieux. M. Van Meenen l'appelle une des figures les plus originales du XVII[e] siècle [4] ; il fut le précurseur du cartésianisme.

[1] Sa doctrine ne rallia guère de partisans. Gaspar Scioppius et Thomas Gataker, le commentateur d'Antoninus, sont pour ainsi dire les seuls qui s'inspirèrent de son œuvre

[2] Foppens, *op. cit.*, t. II, p. 831.

[3] *De Formatrice fœtus* (1620), quæst. 8, p. 182. — Cf. Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, p. 21.

[4] Van Meenen, *op. cit.*, p. 130.

VI.

Toutes ces individualités de mérites divers annoncent l'approche d'une modification plus profonde. Aucun des systèmes nés avec eux ne leur a survécu. Ce sont comme des ballons d'essai, qui accusent une situation prête à se modifier.

Au reste, avec la seconde moitié du XVIe siècle, la scolastique est entrée dans une période de léthargie et d'épuisement. Le contact de quelques-uns de ses hommes d'élite avec le courant humaniste ne parvient pas à inaugurer le règne d'une dialectique plus sobre et d'un langage moins corrompu. Huens et Valérius n'ont été que des apparitions isolées, et après eux, on retombe dans la routine.

Les seuls professeurs qui méritent d'être cités sont André Fabrice, de Hodeige en Hesbaye (vers 1520-1581), et Barthélemy Peeters ou Petri. Le premier jouit d'une certaine réputation au Collège de Sainte-Gertrude [1]; le second propage à Louvain d'abord, à Douai ensuite [2], le culte des doctrines de saint Thomas. Peeters se rend compte, lui aussi, des lacunes que présentait l'étude de la philosophie, puisque dans ses ouvrages il se propose d'introduire, à côté des préceptes, des exemples imagés et suggestifs. A ce point de vue, les *Præceptiones logicæ superiorum disciplinarum ac præsertim S. Theologiæ exemplis illustratæ* (Duaci, 1625) fournissent une nouvelle preuve que les esprits distingués avaient conscience de l'infériorité scientifique de la méthode dominante [3].

Mais la plupart des régents de la philosophie scolastique continuent de s'absorber dans des controverses méticuleuses,

[1] Foppens, *Bibliotheca Belgica* (Bruxelles, 1739), t. I, p. 51.

[2] Paquot, *op. cit.*, t. II, p. 131. Il travailla avec Silvius et Colveneri, deux professeurs de Douai, à une édition de la *Somme* de saint Thomas qui parut à Douai en 1614.

[3] Paquot, *ibid.*

qu'ils développent au milieu du fatras ridicule d'un langage de Béotiens.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur le manuel de dialectique du P. du Trieu [1], qui est pour ainsi dire le seul en usage à partir de 1615, pour voir qu'on a oublié dans l'enseignement de la dialectique les leçons et les critiques des humanistes. C'est Aristote qui en a fourni le plan, et l'on y voit reparaître les minuties et les surcharges que la Renaissance avait si plaisamment raillées. « Quoiqu'on s'y soit fait une loi de la brièveté, dit M. Monchamp, et qu'on estime n'y dire que les choses les plus nécessaires, on y parle des termes syncatégorématiques, catégorématiques et mixtes, simples et complexes, concrets et abstraits, dénommant extrinsèquement et intrinsèquement, connotatifs et absolus, dénominatifs et dénominants, univoques et équivoques, des termes comparés, de tous les modes et de toutes les figures du syllogisme [2]. »

A Louvain, une série de thèses rédigées par Laurent Ghiffene, de Renaix (vers 1594-1637), donne une idée assez exacte de l'état de l'enseignement philosophique dans la Faculté des arts [3] au début du XVIIe siècle. Aristotéliciennes au fond, elles sont dominées par un esprit de scepticisme à l'endroit de théories autrefois indiscutées. Est-ce là un indice que l'auteur lui-même sent la faiblesse de ses raisonnements?

Ce qui confirmerait cette hypothèse, c'est que la rédaction de ces propositions de logique, de physique et de métaphysique est parsemée de traits d'esprit. « L'exposition du système aristotélicien sur l'essence des corps n'est qu'une perpétuelle allégorie, où l'on compare la matière et la forme à deux époux, leur union à un mariage, leur séparation à un divorce et le reste à l'avenant [4]. » Ce langage bouffon est mal fait pour apprendre aux jeunes intelligences à étreindre et à préciser

[1] Du Trieu, *Dialectica*. Leodii (Ouwercx), 1630, cité par Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, p. 7.

[2] Monchamp, *ibid.*, p. 8.

[3] *Ibid.*, p. 11.

[4] *Ibid.*, p. 13.

une thèse philosophique : l'imagination fausse les idées plus souvent qu'elle ne les élucide [1].

Quand parurent les doctrines de Jansénius en théologie, celles de Descartes en philosophie, elles rallièrent tous les mécontents.

SECTION II. — A l'Université de Douai.

Sommaire : I. Caractère général de l'influence de l'humanisme à Douai. — II. Les premiers professeurs de Douai viennent de Louvain. — III. La Faculté de théologie : Smith, Richardot, De Lattre, Galenus, Rubus, Allen, Stapleton, Estius. — IV. La Faculté des arts. Programme d'études. — V. Le ramisme à Douai. Doctrines de Ramus. Nicolas du Nancel et ses imitateurs. — VI. Culture des langues et des littératures anciennes.

I.

L'Université de Douai s'ouvre spontanément, dès le premier jour, à l'enseignement réformé par les humanistes.

Pendant le XV[e] siècle et pendant les siècles suivants, c'est toujours l'étude d'Aristote qui concentre l'effort philosophique de Douai. Mais de temps à autre, au début de son histoire, l'Académie trouve dans son sein quelque penseur aux idées plus neuves, au langage plus dégagé.

[1] N'empêche que les annalistes du temps décernent aux représentants de la scolastique les éloges les plus pompeux. Tel Sweertius qui, relatant un ouvrage manuscrit du prémontré Norbert van Cauweren, le taxe de très subtil et de très savant. Paquot, à qui nous empruntons ce détail, ajoute d'un ton sceptique : « Cela était bon pour ce temps-là ». Paquot, *op. cit.*, t. II, p. 611.

Ici comme à Louvain, le culte de la nouveauté ne paraît pas incompatible avec le respect des idées traditionnelles. Des hommes comme Nicolas du Nancel sont modérés dans leurs innovations. Le heurt de la Renaissance et de l'ancien régime n'est ni violent ni brusque.

II.

C'est l'Université de Louvain qui fournit à Douai ses premiers professeurs de droit [1], de médecine [2], de philosophie et de théologie.

Surtout dans la Faculté de théologie, les Douaisiens voulaient *emploier et mectre en œuvre gens fort excellens.* Ils ne trouvèrent à Louvain qu'un seul homme à leur convenance, Richard Smith, un Anglais qui, avant de venir à Louvain, avait fait ses preuves à Oxford [3].

Maître Jean Rubus ou Du Buisson, de Villers, alors licencié en théologie de Louvain, fut engagé comme premier régent du Collège du Roi. Il enseigna la théologie et fut en même temps un des principaux représentants de la scolastique durant cette période. D'autres licenciés l'accompagnèrent à Douai : Jean Ferrarius, professeur de philosophie au Collège du Roi, Wilbrand Bornstra et Louis Cospeau, qui furent *professeurs ès lettres humaines* [4].

Plus tard, à maintes reprises, l'Académie de Douai fit des démarches auprès des célébrités louvanistes ; mais l'*Alma Mater* avait su s'attacher les docteurs illustres en leur conférant de précieux avantages. Quand Cornélius Jansénius fut l'objet

[1] Outre Vendeville, un des principaux fondateurs de l'Université de Douai, citons Jean Ramus et Boétius Epo. — CARDON, *La fondation de l'Université de Douai* (Paris, 1892, p. 187.)

[2] Tel Adrien Rodius, en 1570.

[3] CARDON, *op. cit.*, p. 188.

[4] Archives de Douai : Comptes de l'Université, 1562-1563, cités par CARDON, p. 188.

des sollicitations du magistrat de Douai, il répondit que des liens étroits le retenaient à l'*Alma Mater*, et tout en remerciant l'autorité de l'honneur qu'elle lui faisait, il lui recommanda de faire le silence autour de son refus [1].

III.

Il est certain que si le turbulent Jansénius s'était rendu à cette invitation, la Faculté théologique de Douai n'eût pas, avec tant d'ensemble, défendu les intérêts de la stricte orthodoxie. Les professeurs se firent en effet les prosélytes du catholicisme en théologie, de l'aristotélisme en philosophie.

Ce qui est vrai des deux premiers titulaires, Richard Smith et Richardot, ne l'est pas moins d'Adrien De Lattre, de Galenus, Bussemius, Rubus, Guillaume Allen, Stapleton et de leurs successeurs.

Adrien De Lattre, un dominicain, inspira à la Faculté le respect que son ordre avait conçu pour les doctrines de saint Thomas d'Aquin.

Galenus est plus connu (vers 1528-1573). Né à West-Cappel, dans l'île de Walcheren, après avoir fait à Louvain des études brillantes de philosophie et de théologie, il devint professeur à l'Université d'Augsbourg, plus tard à Douai. Malheureusement il émietta son talent en se consacrant aux travaux les plus divers. Paquot, qui cite ses nombreux ouvrages, dit qu'« il était peu versé dans la critique, science nécessaire pour les matières qu'il a traitées [2] ».

L'intérêt qui s'attache à la personnalité de Rubus, de Villers,

[1] Voici la réponse de Jansénius, telle qu'elle est conservée dans les archives de Douai, lay. 92. « ... Perpensis variis apud me rationibus non video commode nec cum decore me posse deserere hanc universitatem... Proinde gratias ago de honore mihi exhibito per oblationem tam honestæ conditionis ac precor ut nostram recusationem œquo feras animo eamque secretam habeas. » Cf. Cardon; p. 319.

[2] Paquot, *op. cit.*, t. III, p. 302.

n'est pas beaucoup plus considérable. Après avoir repris au Collège du Roi, à Douai, l'enseignement qu'il donnait auparavant au Collège du Porc, à Louvain [1], Rubus professa la théologie pendant trente ans (mort en 1595). Rubus est un vulgarisateur qui n'écrivit aucune œuvre originale. Il usa de sa grande influence pour affermir l'étude d'Aristote. Un seul de ses ouvrages intéresse l'histoire de la scolastique : c'est une traduction latine de l'*Organon*, qui pendant longtemps resta classique à Douai et eut diverses éditions : *Aristotelis organum universum una cum Porphyrii Isagoge, interprete Joanne Rubo Hannonio* (Douai, 1564) [2]. Cette œuvre montre que Rubus connaissait le grec, mais elle ne contient pas une idée qui, depuis huit siècles, n'eût été rebattue dans les écoles.

Le Hollandais Bussemius qui, comme Rubus, avait fait ses études à Louvain, enseigna à Douai jusqu'en 1599. Ascète autant que savant, il n'osait pas parler à une femme, si ce n'est devant témoins [3]. C'est lui qui s'éleva contre les propositions du P. Lessius et qui, avec le professeur Baudouin Rythove, condamna l'enseignement de son élève, le P. Deckers, sur la grâce et la prédestination.

Guillaume Allen et Thomas Stapleton, deux épaves de la persécution d'Élisabeth, en Angleterre, apparaissent à Douai en 1570. Ce sont des polémistes, que la vue des troubles religieux dans les Pays-Bas convertit en apologistes ardents de la foi catholique. L'un nous a laissé un cours manuscrit sur le maître des *Sentences*, conservé à la Bibliothèque de Douai [4]. L'autre est connu par ses rapports avec les Jésuites et par l'opposition qu'il fit à la censure du P. Lessius.

Plus célèbre est Guillaume Van Est (Estius), d'Utrecht, qui, après avoir enseigné avec grand succès la philosophie à Lou-

[1] CARDON, *op. cit.*, p. 332.

[2] PAQUOT, *op. cit.*, t. III, p. 302, cite une autre édition de 1592, à Cologne. Il signale également, du même auteur, une *Historia et Harmonia Evangelica*.

[3] CARDON, *op. cit.*, p. 334.

[4] CARDON, *op. cit.*, p. 336.

vain, au Collège du Faucon, devint président du séminaire à Douai, et dès 1597, chancelier de l'Université. Estius a laissé une grande réputation de scripturiste et de théologien [1]. Il travailla à la célèbre édition de saint Augustin publiée par les docteurs de Louvain [2]. Mais son ouvrage capital est un commentaire sur les quatre livres des *Sentences* du Lombard. Ce traité est une apologie, et s'il faut en croire Martin Steyart, dont Foppens rapporte le témoignage, après la *Somme* de saint Thomas, il n'existe pas d'œuvre plus érudite et plus travaillée [3].

Sauf Estius, les théologiens de Douai se préoccupent peu des controverses philosophiques pendant cette seconde moitié du XVI[e] siècle. Leur souci principal est de consolider l'idée catholique et de défendre les sacrements, l'eucharistie, le purgatoire, la prédestination, l'autorité des prêtres contre les attaques de l'anglicanisme et du protestantisme allemand.

IV.

Le véritable mouvement philosophique se concentre dans la Faculté des arts. Elle possède deux collèges, le Collège du Roy et le Collège d'Anchin, ce dernier dirigé par les Jésuites.

Voici le programme des études, tel qu'il résulte des lettres d'érection de 1562 : « Touchant les arts, voulons et ordonnons que les professeurs d'icelles n'enseignent seulement la logique et la physique, mais le commentaire de tous les arts libéraux, sçavoir, outre la grammaire, dialectique et rhétorique, aussi le sommaire de l'arithmétique, géométrie, astronomie et

[1] Foppens, t. II, p. 399, donne la série de ses ouvrages.

[2] *Mém. Soc. agriculture, etc. de Douai,* 2[e] série, t. IX, p. 586.

[3] « Opus absolutissimum et quo in re Theologica, post S. Thomæ Summam (teste Mart. Steyartio) non datur magis eruditum ac elaboratum. »

musique, ensemble de ladite physique et rhétorique, y joint les exercices des disputes, répétitions, déclamations, d'écrire et autres [1]. »

Le souffle de la Renaissance n'a pas été étranger à l'inspiration de ce programme. A côté de la philosophie, on voit réapparaître les autres branches du *trivium* et du *quadrivium*.

Avant d'aborder la logique et la physique, l'élève suit des cours complets de grammaire et de littérature. On lui met entre les mains les ouvrages les mieux faits de l'époque, la grammaire latine de Despautère et la grammaire grecque de Clénard. Il se familiarise avec les auteurs de la belle latinité, Térence, Cicéron, César, Salluste. Plus tard, c'est dans les *Dialogues* de Platon qu'il étudie les principes de la dialectique [2]. Et quand, dans les deux dernières années du cours des arts, il abordera la logique et la physique, il n'aura pas cessé de fréquenter les lettres pour elles-mêmes.

Ainsi, l'influence de l'humanisme soustrait au profit de la littérature une partie de l'activité déployée dans les premières études des arts. Le culte de la forme est mené de front avec le culte de l'idée.

Ajoutons que de bonne heure on voit apparaître à Douai comme à Louvain l'enseignement de l'hébreu, de l'histoire et des mathématiques.

Toutefois, c'est l'étude de la philosophie qui domine, et la philosophie officielle est celle d'Aristote. Les règlements de la Faculté des arts sont pleins du nom d'Aristote. Suivant en cela l'exemple de l'Université brabançonne, Douai impose aux maîtres comme aux écoliers de suivre la doctrine d'Aristote, en tout ce qui n'est pas contraire à la foi. L'*Organon* est le manuel par excellence du cours de logique. Dans le cours de physique, on voit le traité sur la *Physique*, les principes de la métaphysique, l'éthique et la politique.

[1] *Stat. Fac. artium,* art. XIV, cap. XIII, cité par CARDON, p. 405

[2] CARDON, *op. cit.*, p. 408.

V.

Les premiers professeurs de la Faculté des arts entrent largement dans la voie que les fondateurs ont frayée. De bonne heure se recrute parmi eux un parti d'antiscolastiques.

La dialectique de l'École, avec ses distinctions et ses subtilités, paraît surannée à ces admirateurs des grammairiens antiques. On entreprend de la remplacer par la rhétorique, confondant ainsi l'art du raisonnement avec l'art de la phraséologie. D'aucuns, comme Laurentius Valla, Rudolph Agricola[1], prennent Quintilien pour guide dans leur œuvre de restauration. D'autres, comme Ludovicus Vivès et Pierre de la Ramée, sont avant tout des démolisseurs impitoyables d'Aristote.

Or, Pierre de la Ramée exerce une certaine influence sur la Faculté des arts de Douai durant cette seconde moitié du XVIe siècle.

Banni de l'Université de Paris par François Ier, le turbulent adversaire d'Aristote était venu chercher refuge au Collège de Presle (1544). Là il eut le temps d'inculquer ses idées à un de ses disciples, Nicolas du Nancel, qui devint plus tard l'initiateur du ramisme à Douai. A l'âge de 18 ans, Nicolas du Nancel professa lui-même au Collège de Presle, où il conquit le titre de maître ès arts. Forcé par les troubles de la France à émigrer en Flandre, il fut accueilli par l'Université de Douai et y enseigna pendant deux ans.

Ramus entreprend de démolir l'ancienne dialectique dans ses *Dialecticæ institutiones*. Pour lui, la dialectique est l'art de discourir : *Virtus disserendi*[2]. Il distingue la dialectique naturelle, la dialectique artificielle et les exercices dialectiques. Cette troisième partie est la plus importante dans le ramisme; elle comprend l'*interpretatio*, la *scriptio* et la *dictio*.

La *dictio* ou la rhétorique se trouve être ainsi le but suprême,

[1] Un Hollandais né à Bafflo, près de Groningue (1443-1485).

[2] *Dialecticæ Institutiones*, éd. Bas., 1575, p. 1.

le couronnement de la dialectique ramiste. L'art de raisonner est uni à l'art de bien dire, comme le cœur est uni à la langue. Si nous étudions les règles de la logique, dit Ramus, ce n'est pas pour ces règles mêmes, c'est pour apprendre à les appliquer sainement dans la pratique de la parole [1].

Ces principes du ramisme ont-ils été adoptés à Douai? La place importante réservée à la rhétorique nous permet de le supposer. Les Jésuites eurent leur part dans ce mouvement. Tandis qu'au Collège du Roi la philosophie resta le couronnement des études, au Collège d'Anchin, la classe par excellence fut la rhétorique [2].

Nicolas du Nancel laissa un riche héritage littéraire. Parmi ses œuvres, Nicéron cite un discours *De præstantia et necessaria Græcarum litterarum cognitione* (5 janvier 1563), et un autre *De lingua latina* [3].

Nicolas du Nancel trouva des imitateurs. Signalons le Gantois Joannes Olivarius (Jean Olie Schlager), qui arriva à Douai en 1574 et enseigna à la Faculté des arts. Foppens nous apprend qu'il fréquenta à Paris les leçons d'Adrien Turnèbe et de Ramus lui-même, et qu'avant de se rendre à Douai, il expliqua, dans sa ville natale, Callimaque et Pindare. Olivarius revisa les œuvres de Prosper d'Aquitaine [4].

Quelques années plus tard, nous rencontrons un autre partisan du ramisme, Jacques Cheyneius, qui s'intitule : « philosophiæ ac mathematum apud Duacenos professor ». A côté d'ouvrages de mathématiques et de géographie [5], il fit paraître en 1579 une *Succinta in Physiologam aristotelicam analysis*. Au

[1] Waddington Kastus, *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia* (Paris, 1848), pp. 102-125.

[2] Cardon, *op. cit.*, p. 469. — Cf. Compayré, *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVIe siècle*, t. I, p. 184.

[3] Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, t. XXXIX, pp. 288-298.

[4] Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. II, p. 706.

[5] *De geographia libri duo. — De spheræ seu globi cœlestis Fabrica brevis descriptio* (1575). — *Summa comprehensio principum spheræ usuum.*

rapport de M. Cardon, il s'y attache après tant d'autres à montrer que le désaccord entre Platon et Aristote gît dans les termes, bien plus que dans les idées. Voici ce qu'il écrit dans son *argumentum* : « Tria in rerum universitate esse, naturam, bonum, et intelligentiam, quæ prima dicuntur, Platonis doctrina est, nec tam re quam verbis ab Aristotelicis principiis dissentiens [1]. »

VI.

Puisque le ramisme a trouvé à Douai un sol propice, faut-il s'étonner de voir se développer dans l'Université la culture des langues et des littératures anciennes? La plupart des professeurs de ce temps connaissent le grec, le latin et l'hébreu. Le Frison Petreius Tiara, de Worcum (1514-1586), à la fois médecin, poète et philosophe, traduit en latin le *Sophiste* de Platon ; il commente Euripide, Pythagore, Phocylide et Théognice. Tiara quitte la religion catholique pour enseigner à l'Université de Leyde, plus tard (1585), à Franeker. D'autres, comme Hunnetier, les frères Louis et Jean Cospeau, Berlingius [2], Andreas Hoyens [3], Miræus [4] sont cités parmi les linguistes distingués de l'époque.

Au reste, le ramisme s'étendit rapidement hors de Douai, comme il s'était implanté successivement en Suisse, en Espagne, en Angleterre et surtout dans les universités allemandes. Dans les Pays-Bas, Rodolph Snellius et le célèbre théologien Jacques Arminius s'en firent les protagonistes infatigables [6].

[1] Cardon, *op. cit.*, p. 412.
[2] Cardon, *op. cit.*, p. 420.
[3] Foppens, t. I, p. 53.
[4] *Ibid.*, t. II, p. 693.
[5] Waddington, *op. cit.*, 2e partie, chap. III, p. 395.

SECTION III. — Dans les provinces du nord.

Sommaire : I. Influence des luttes religieuses sur les destinées de la scolastique. — II. Bertius, Barlæus et Walæus. — III. L'humanisme et le naturalisme. Coornhert. Son influence. — IV. Propagation des doctrines humanistes.

I.

La révolution religieuse du XVIe siècle amena de profondes perturbations dans les grands centres scientifiques des provinces du nord. Le protestantisme portait dans son sein le germe de la division des églises, et l'on ne tarda pas à voir dans une même ville des sectes diverses se disputer la confiance des fidèles.

On sait combien les luttes religieuses sont absorbantes et grosses de désastres. Devant elles, toute autre préoccupation s'efface. Il ne faut pas s'étonner de voir que dans les universités de Leyde, d'Utrecht, de Franeker, etc., on n'eut guère le temps ou l'envie de s'occuper de la scolastique.

Un grand nombre de ceux que leurs goûts ou leur situation eussent portés à l'étude philosophique en furent distraits par les nécessités de la polémique. Des hommes comme Bertius et Barlæus, l'un et l'autre professeurs à l'Université de Leyde, virent leur carrière brisée, pour avoir embrassé les principes des remontrants.

II.

C'était à Leyde même que, quelques années auparavant (1603), une controverse avait éclaté entre deux professeurs calvinistes, Arminius et Gomare. Celui-ci, né à Bruges en 1563, défendait dans toute sa rigueur la doctrine de Calvin sur la prédestina-

tion et la damnation absolue, tandis que son collègue Arminius prétendait se départir de cet injustifiable rigorisme.

La lutte fut vive et longue, et Arminius fut battu. Mais, derrière lui se dressa tout un parti qui reprit sa doctrine et reçut le nom de *remontrants*.

Bertius était du nombre. Né à Beveren, dans le pays de Waes, en 1565, Bertius est une épave que la révolution religieuse a jetée sur le sol hollandais. Il fit son éducation scientifique à Leyde, où il suivit les leçons de Juste Lipse sur l'histoire, de Vulcanius sur le grec et de Ramsey sur la philosophie [1]. L'étude de la philosophie et l'étude des langues furent toujours l'objet de ses prédilections. Lui-même enseigna la morale et les belles-lettres à l'Université, et là, sans doute, il composa ses *Logicæ peripateticæ libri tres* [2], dont le titre seul nous apprend les tendances de son auteur [3]. Mais Bertius ne tarda pas à être troublé dans ses travaux. Les gomaristes lui firent un grief d'avoir embrassé les opinions d'Arminius. Excommunié par le synode de Dordrecht, il s'en alla chercher refuge à Paris. C'est là qu'il finit ses jours, après avoir recommencé, dans un milieu moins hostile, une nouvelle carrière professorale. Nous avons encore de Bertius un traité *De definitione et causis* [4].

Gaspard van Baerle (Barlæus), d'Anvers (1584-1648), coreligionnaire et collègue de Bertius, subit le même sort à Leyde. Van Baerle professait la logique. Il est l'auteur d'un discours

[1] Paquot, *Mém.*, etc., t. III, p. 109.

[2] *Ibid.*, p. 111. — Cf. B[on] de Saint-Genois, *Biographie nationale*, t. II, p. 294.

[3] Les premiers titulaires des universités hollandaises se recrutèrent en grand nombre parmi les Belges émigrés. « Parmi les professeurs qui enseignèrent à Leyde durant les premières années de l'existence de cette Université, il en est plus de vingt qui appartiennent à des familles belges émigrées. » — Gaillard, *De l'influence exercée par la Belgique sur les Provinces-Unies*. (Mém. cour. et mém. des savants étrangers publiés par l'Académie, t. VI, 2e partie, p. 81.)

[4] Sans compter la série colossale d'ouvrages de polémique cités par Paquot, *ibid.* — Cf. Gaillard, *ibid.*, pp. 93 et 95.

De ente rationis[1]. Lui aussi fut condamné au synode de Dordrecht. Après une série de vexations de la part des gomaristes, il quitta l'Université et fut recueilli par l'école de Middelbourg[2].

Les partisans d'Aristote se recrutaient aussi parmi les adversaires d'Arminius. Antoine Walæus, de Gand (1573-1639), un gomariste bien connu, qui joua un rôle important dans le synode de Dordrecht, enseigna à l'Université de Middelbourg la philosophie et la langue grecque[3]. Il est l'auteur d'un *Compendium ethicæ Aristotelis ad normam veritatis christianæ revocatum*. Cet ouvrage eut deux éditions, et Théodore Schrevilius le mit en vers iambiques[4]. Mais Walæus est encore un de ces hommes chez qui le polémiste fait tort au philosophe. Il quitta Middelbourg de bonne heure et se rendit à Leyde, où il était appelé pour défendre la théologie calviniste.

III.

Les luttes religieuses ne tardèrent pas à engendrer chez nos voisins du nord une lassitude et un scepticisme dont la philosophie subit avant tout l'influence. Michel Coignet, d'Anvers (1549-1623), déplore en ces termes la pénurie d'hommes de science que causèrent ces guerres intestines : « Bella intestina miserabilis nostræ inferioris Germaniæ adeo bonarum artium studia extinxerunt, ita quod via apud nos aliquem invenias qui his artibus et studiis favere videatur[5]. »

C'est un fait digne d'être noté : le naturalisme trouva dans

[1] Van Meenen, *op. cit.*, p. 131.

[2] Siegenbeek, *Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool* (Leiden, 1839), t. I, pp. 110 et suivantes. — Cf. Gaillard, *op. cit.*, p. 114.

[3] Cf. Gaillard, *op. cit.*, p. 90.

[4] Paquot, t. I, p. 159.

[5] Cité par M. Monchamp, *Galilée et la Belgique*, Saint-Trond, 1892, p. 14.

les provinces hollandaises ses premiers représentants. Dès le début du XVIe siècle, des esprits distingués comme Coornhert, protestant contre l'intolérance réciproque des sectes religieuses, essayèrent de dégager des diverses religions l'élément commun qu'elles contiennent. Au nom de l'humanisme et du déisme universel, Coornhert veut élever certains principes rationnels du droit, de la morale, de la théologie à la hauteur d'une religion naturelle.

Un grand nombre de penseurs recueillirent les échos des doctrines de Coornhert [1]. Koolhaes, Hubert Duifhuis, Oldenbarneveldt se firent les champions de son naturalisme. Arminius lui-même subit quelque peu l'ascendant de ce grand penseur [2]. L'influence de Coornhert ne tarda pas à se faire sentir sur le terrain purement philosophique. Il disposa les esprits aux idées du cartésianisme et contribua indirectement à ruiner le prestige de la scolastique aristotélicienne.

IV.

Un dernier mot. L'humanisme se propagea rapidement dans les universités hollandaises, et il est hors de doute qu'il exerça une heureuse influence sur les œuvres philosophiques. Bertius, Barlæus, Walæus sont des philologues distingués, à qui l'on confia des chaires de littérature en même temps que des chaires de philosophie. Gérard de Vos ou Vossius, un autre Belge qui, en 1599, expliqua à Leyde la *Physique* d'Aristote, est

[1] Sur Coornhert et le mouvement qu'il provoqua, voir un excellent article de Wilhelm Dilthey, de Berlin : *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im XVIIe Jahrhundert* (Archiv für Geschichte der Philos., Bd. V (1892), pp. 480 et suivantes).

[2] L'influence des idées de Coornhert gagna bientôt d'autres pays qui avaient accueilli la réforme. En Angleterre, Hooker, John Hales, Falkland, Chillingworth, Taylor, Thomas Morus lui-même sont ses redevables.

en même temps l'auteur d'un ouvrage sur la rhétorique, qu lui a valu les éloges de Scaliger [1].

La renommée d'hommes littéraires tels que Juste Lipse et Heinsius (1580-1655) ne fit que stimuler le goût des études classiques.

SECTION IV. — Les Belges en Allemagne.

SOMMAIRE : I. Jacques de Hoogstraeten. — II. Corneille Martini. — III. Hypérius.

I.

Afin d'être complet, il faut signaler en passant quelques hommes nés sur notre sol et qui s'en allèrent sous d'autres cieux chercher leur fortune littéraire. Citons d'abord Jacques de Hoogstraeten (1454-1527) et Corneille Martini (1567-1621) qui se chargèrent de défendre les idées traditionnelles, le premier contre les envahissements de la Réforme, le second contre ceux de l'humanisme.

Le dominicain Jacques de Hoogstraeten (*Hochstratanus*), maître ès arts de Louvain et docteur en théologie de Cologne, fut un des premiers adversaires de Luther ; mais ses démêlés avec Reuchlin, bien plus que ses ouvrages, ont contribué à sauver son nom de l'oubli. Nommé grand inquisiteur des électorats ecclésiastiques de Cologne, Trèves et Mayence, il interposa son autorité dans un conflit qui s'était élevé entre Pfefferkorn, un juif converti, et Reuchlin. « Cette querelle mit aux prises lettrés et scolastiques ou, comme on disait alors, humanistes et artistes [2]. » Jacques de Hoogstraeten cita Reuchlin à son tribunal et fit brûler un de ses pamphlets à

[1] GAILLARD, *op. cit.*, p. 95.

E. VAN ARENBERGH, *Biographie nationale*, t. X, p. 78.

Cologne. Comme le pape, à qui Reuchlin en avait appelé, donna raison à ce dernier, le dominicain prit une série de mesures ridicules et finit par être désavoué par ses propres amis. Érasme, contre qui il avait excité une cabale, l'appelle le coryphée de la tragédie : *Coryphœus hujus tragediœ* [1]. Jacques de Hoogstraeten est un polémiste qui fut mêlé très indirectement au mouvement philosophique.

Il n'en est pas de même de son compatriote Corneille Martini.

II.

La carrière de Corneille Martini, d'Anvers (1567-1621), appartient tout entière à la philosophie scolastique, qu'il enseigna à Helmstadt pendant trente ans. Élevé dans le luthérianisme, Martini fut l'adversaire déclaré de Ramus. On sait avec quel enthousiasme les doctrines de Ramus furent acceptées par les universités allemandes. A Marbourg, elles suscitèrent de vives controverses : les ouvrages de Martini en fournissent la preuve.

Paquot signale huit ouvrages du philosophe anversois. Deux sont consacrés à la défense de la logique scolastique contre le ramisme :

1° *M. Cornelii Martini adversus Ramistas disputatio de subjecto et fine logicœ* (1597).

2° *Commentariorum Logicorum adversus Ramistas libri quinque* (1623).

Martini a également écrit sur la métaphysique et l'éthique [2].

III.

Hypérius est une autre personnalité scientifique qui brilla en Allemagne pendant le XVIe siècle. A Ypres, où il est né en 1511, on le connaissait sous le nom de Gheerardst. Il visita,

[1] E. VAN ARENBERGH, *Biographie nationale*, t. X, p. 78.

[2] PAQUOT, *op. cit.*, t. II, p. 424.

après tant d'autres Flamands, les universités de France, d'Italie, d'Angleterre et d'Allemagne [1].

Hypérius embrassa la Réforme et obtint finalement une chaire à Marbourg. Là, il s'imposa par le prestige de son savoir et fit dominer à l'Université les principes de la Confédération helvétique dont il s'était déclaré le partisan. Si grande fut son influence, que les superintendants luthériens de la Hesse furent forcés de subir des prédicateurs quasi calvinistes auxquels Hypérius avait accordé sa protection.

Les ouvrages d'Hypérius se rapportent non seulement à la théologie, mais à diverses sciences auxiliaires. Parmi ses écrits, citons ses travaux sur la rhétorique et la dialectique, ainsi que ses commentaires sur la *Physique* et la *Morale* d'Aristote [2].

Comme Corneille Martini, Hypérius a quitté la Belgique pour se ménager la libre pratique de ses croyances.

[1] Altmeyer, *op. cit.*, t. I, p. 328.

[2] *Biographie des hommes de la Flandre occidentale*, t. I, p. 225.

CHAPITRE QUATRIÈME.

LA SCOLASTIQUE ET LE CARTÉSIANISME.

---

§ 1. — *Dans les provinces du sud jusqu'aux censures de 1662.*

SOMMAIRE : I. Descartes et Plempius. — II. Deux phases dans la lutte du cartésianisme à Louvain. — III. Descartes envoie à Louvain des exemplaires du *Discours de la méthode*. — IV. Observations de Froidmont. — V. Controverse entre Descartes et Plempius. — VI. Les cartésiens Van Gutschoven et Philippi. — VII. Nouvelles publications de Froidmont. — VIII. L'attitude des Jésuites : le P. Carleton Compton. Le carme François Crespin. Le cistérien Jean Caramuel y Lobkowitz. — IX. Geulincx à Louvain. — X. Protestations de Plempius et de Froidmont. Chrétien De Wulf. — XI. Progrès du cartésianisme.

La guerre que la Renaissance avait déclarée à la philosophie traditionnelle avait mis en relief la vigueur de l'une et la faiblesse de l'autre. En vain la scolastique essaya-t-elle de reconquérir ses positions compromises en signant des transactions avec sa rivale. A la fin du XVI[e] siècle, nous la retrouvons plus languissante que jamais.

Alors ce fut l'heure des envahissements du cartésianisme. La lutte fut âpre et longue : la scolastique en sortit vaincue après y avoir dépensé ses derniers efforts.

I.

Descartes était un penseur doublé d'un diplomate. Grâce à des manœuvres habiles, il a su se mettre en relation avec tous les savants de son temps et les hommes les plus influents de son siècle. Tous ceux qui apparaissent, soit comme adversaires

de sa doctrine, soit comme partisans de sa thèse, dans la lutte qui s'engagea sur le terrain philosophique au XVIIe siècle, lui sont directement ou indirectement connus. Il est incontestable que cette circonstance a puissamment contribué au succès de ses innovations.

A la fin de mars 1629, se trouvant à Amsterdam, il fit la connaissance d'un homme appelé à jouer un grand rôle dans cette histoire. Le Hollandais Vopiscus Fortunatus Plempius, après avoir fait des études brillantes dans la pédagogie du Faucon, à Louvain, s'en était venu à Leyde pour se perfectionner dans l'étude de la médecine. Descartes causa d'anatomie et s'ouvrit à ce jeune homme qui devait devenir plus tard un de ses plus fougueux adversaires.

Il connut par lui Libert Froidmont, maître de Plempius. Ce Froidmont (né en 1587), de Haccourt près de Visé, fut avec son élève le grand défenseur de la doctrine aristotélicienne à Louvain. Non seulement il prit position vis-à-vis du cartésianisme, mais nous le retrouverons encore plus loin, quand nous étudierons le mouvement scientifique que provoquèrent les découvertes astronomiques de Galilée [1].

II.

A Louvain, et l'on peut dire dans les provinces du sud, la lutte du cartésianisme et de l'aristotélisme parcourt deux phases distinctes. Durant la première, nous assistons à des échanges de vues entre savants, à des allusions mordantes, à

[1] Dans tout ce chapitre, nous nous sommes beaucoup servi de l'excellent ouvrage de M. Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique,* mémoire couronné par l'Académie (Bruxelles, 1886). En marquant d'une manière très complète les progrès du cartésianisme dans nos provinces, M. Monchamp a du même coup tracé les grandes lignes de l'histoire de la scolastique pendant cette période.

Il a bien voulu relire et compléter ce chapitre de notre travail : nous lui en exprimons ici tous nos remerciements.

toute une correspondance entre les principaux champions des deux partis. Descartes lui-même paraît en scène, il écrit, on lui répond, et l'impression livre au public les attaques et les ripostes.

La seconde phase commence dès que l'autorité intervient : la lutte devient officielle et, disons-le, plus guindée. Les débuts de la joute nous semblent intéresser davantage le philosophe. Dans le camp péripatéticien, on accumule les objections. Beaucoup sont banales, mais d'autres portent droit au point faible. C'est un feu roulant; toute l'antiquité est appelée à la rescousse contre l'invasion des doctrines nouvelles. Depuis lors, on a dit peu de neuf pour ou contre le système de Descartes.

III.

La publication du *Discours de la méthode* en juin 1637 fut le signal de la mêlée.

Descartes envoya trois exemplaires de son ouvrage à Plempius. Celui-ci, sur l'invitation d'Isabelle, était devenu professeur royal des institutions de médecine et occupait une situation prépondérante à l'*Alma Mater*. Un de ces exemplaires était dédié à Plempius; un second était destiné à Libert Froidmont, déjà connu en littérature par sa dissertation sur la comète de 1618 et par sa *Météorologie*. Trois ans avant, Libert Froidmont avait remplacé le trop fameux Jansénius dont il devint plus tard un des principaux adhérents [1]. Le troisième personnage était le P. Fournet, dont le rôle s'efface dans cette histoire [2].

Froidmont et Plempius envoyèrent leurs observations à Descartes.

[1] Il publia l'*Augustinus* de Jansénius.

[2] Moncнamp, *op. cit.*, p. 45. Dans un article récent des *Précis historiques* (*Un correspondant belge de Descartes. Le Père François Fournet, S. J.*, avril 1893, t. XLII de la collection), M. Monchamp conjecture que le Père Fournet s'identifie avec le correspondant anonyme à qui Descartes écrit une lettre portant pour adresse : « A un Révérend Père Jésuite » (*Lettres de Descartes*, t. III, pp. 114-115, édition Cousin).

IV.

Ce qui heurta le plus vivement l'esprit de Froidmont, ce fut la théorie de l'automatisme des bêtes.

Revenant à la thèse platonicienne, Descartes rompt violemment avec la doctrine des formes substantielles. Il croit que l'homme n'est qu'une âme unie au corps, à la manière dont le cavalier est uni à sa monture, ou le pilote à son navire. Et comme à ses yeux l'essence de l'âme est la pensée, celle du corps l'étendue, il attribue à l'âme *comme telle* toutes les activités de la vie consciente. Pour ménager une différence entre l'homme et la bête, Descartes nie dans celle-ci toute manifestation quelconque de l'âme. Les phénomènes du monde sensible et végétal ne sont à ses yeux que des actions mécaniques ne différant pas essentiellement de la matière brute.

Froidmont fit observer à Descartes combien cette théorie est en désaccord avec les faits. Il défendit vaillamment contre le novateur la supériorité du principe vital révélée par la nature des fonctions végétatives et sensibles. La thèse nouvelle allait droit à de redoutables écueils : si des forces matérielles peuvent rendre compte des phénomènes complexes de la vie animale, comme la sensation et le mouvement, pourquoi ne le pourraient-elles pas, par analogie, des idées [1]?

V.

Descartes répond à ces objections et sa correspondance avec Froidmont est relativement fort courtoise. Il en est tout autrement des rapports de Descartes et de Plempius.

En 1638, Plempius fait paraître ses *Fundamenta seu institu-*

[1] Moncнамp, *op. cit.*, p. 53.

tiones medecinæ, où il expose la théorie de Descartes sur les causes de la circulation du sang et des pulsations du cœur. Descartes répond par deux lettres en date du 15 février et du 25 mars [1].

Au fond, Plempius s'en prend, comme Froidmont, à l'idée mère du système cartésien ; mais il la suit dans une de ses applications physiologiques. Pour Descartes, l'âme est totalement étrangère aux opérations de la vie inconsciente. Il les attribue à des *esprits animaux*, les parties les plus agitées et les plus pénétrantes du sang, échauffé dans le cœur.

Plempius n'insiste pas longuement sur le fait de la circulation du sang que Descartes avait repris à Harvey, et auquel en toute loyauté il souscrit dès 1644. Mais il revendique hautement l'intervention de l'âme comme principe organisant dans les activités inférieures de l'homme. En cette matière, un péripatéticien ne peut transiger : lâcher Aristote et la scolastique sur ce terrain, c'est ébranler l'union substantielle et l'unité de l'homme.

Nous ne suivrons pas dans d'autres détails la discussion philosophico-physiologique de Descartes et de Plempius. Qu'il nous suffise de constater que Plempius, tout comme son collègue Froidmont, maintient entière la théorie traditionnelle.

Cette attaque de la philosophie cartésienne, la première qui revêt un caractère public, souleva de vives récriminations de la part de Descartes et de ses partisans. Regius d'Utrecht écrivit une lettre de protestation au professeur de Louvain, et dans des thèses publiques qu'il fit soutenir en 1640, il l'accusa ouvertement d'ignorance et de duplicité [2].

De ce jour, Plempius fut définitivement brouillé avec le cartésianisme. Dans la seconde édition de ses *Fundamenta* (1644), il défendit plus que jamais la théorie des facultés et sa

[1] Monchamp, *op. cit.*, p. 75.
[2] *Ibid.*, p. 138.

première explication des pulsations du cœur. On y sent un homme piqué au vif, auquel sa susceptibilité froissée inspire des répliques des plus incisives. Désormais le professeur de Louvain usera de son immense influence pour enrayer l'invasion des idées nouvelles.

VI.

Les épisodes que nous venons de relater se déroulent entre les péripatéticiens de Louvain et les cartésiens de Hollande. Ceux-ci ne tardent pas à trouver des affiliés dans l'*Alma Mater*. Nous assistons dès lors à une petite guerre civile.

Le premier professeur cartésien à Louvain fut Gérard Van Gutschoven (1615-1668). Encore un de ces hommes qui avaient conçu au contact du maître le prosélytisme de la nouvelle doctrine. Après avoir été le préparateur et le secrétaire de Descartes en Hollande, il devint, dès 1639, professeur de mathématiques à Louvain, comme suppléant de l'octogénaire Sturmius. A ce pis aller, le jeune Van Gutschoven eût préféré une place dans la Faculté de médecine ou dans celle des arts. Là il eût trouvé plus d'occasions d'étaler sa doctrine philosophique. Ce n'est qu'en 1648, après la démission de Sturmius et après avoir été lui-même banni pendant cinq ans de l'enseignement académique, qu'il parvint à s'y fixer définitivement.

Mais à cette époque, il n'était déjà plus seul à arborer le drapeau cartésien. Dès 1641, Guillaume Philippi, un autre personnage qui contribua puissamment à la propagation du cartésianisme, enseignait les doctrines nouvelles au Collège du Lys. Né à Hal, Philippi avait occupé une chaire dès l'âge de 18 ans. Après avoir eu des difficultés de toute sorte devant le conseil de Brabant, la Faculté des arts et celle de médecine, il était parvenu à cumuler l'enseignement de la philosophie avec celui des institutions médicales.

C'est à cette école que nous rencontrons Arnold Geulincx

en 1641 [1]. Le jeune Anversois acquit dès 1643 le titre de licencié ès arts, et en 1646 devint le collègue de son maître Philippi, comme professeur secondaire au Collège du Lys.

VII.

C'en était plus qu'il ne fallait pour alarmer les champions de la vieille école. En 1646, Libert Froidmont prend la plume et donne une nouvelle édition de sa *Météorologie*. Le théologien janséniste y déploie une tactique prudente dont il ne doit plus se départir et qui lui vaudra plus tard un blâme discret du jésuite Carleton Compton. Sans se montrer aristotélicien quand même, Froidmont traite de très haut la philosophie cartésienne, professe un parfait scepticisme à son endroit, et sans prononcer une fois le nom de Descartes, se permet de douter de ces philosophes qui « prétendent pénétrer les secrètes lois de la nature et les phénomènes de la météorologie ».

Mêmes procédés dans la *Psychologie*, une œuvre de jeunesse à laquelle Froidmont fait, en 1649, les honneurs de l'impression. Ici, toutefois, les allusions sont plus transparentes. Froidmont défend la distinction réelle de la substance de l'âme et de ses facultés, cette distinction à laquelle Descartes avait prodigué ses plus fines railleries. Froidmont est un péripatéticien, mais un péripatéticien modéré, qui sait à l'occasion mettre Platon au-dessus d'Aristote et se retourner à la fois contre Descartes et contre le stagyrite.

VIII.

Mais il est temps de jeter un coup d'œil sur l'attitude que prirent en face de ces luttes les écoles philosophiques des ordres religieux.

[1] Geulincx est né en 1624 et non en 1625. Voir un article de J.-P.-N. Land, de Leyde, l'éditeur des œuvres de Geulincx : *Arnold Geulincx und die Gesammtausgabe seiner Werke.* (Archiv für Gesch. der Philos., 1890, Berlin, Bd. IV, p. 87.)

Les plus célèbres sont les Jésuites. Descartes, qui se rendait fort bien compte de leur influence, usa toujours vis-à-vis d'eux de beaucoup de ménagements. Toutefois, dans les débuts, il rencontra dans l'ordre de saint Ignace de dangereux adversaires. Déjà en 1638, le P. Ciermans, à qui Plempius avait passé un exemplaire du *Discours de la méthode,* avait tenu pour inapplicable la théorie physique de Descartes.

Mais quelques années après devait surgir un contradicteur plus sérieux et plus universel, le P. Carleton Compton, du Collège des Jésuites anglais, à Liége. Compton compte parmi les hommes les plus distingués de la scolastique au XVII[e] siècle. Il fit une réfutation en règle de Descartes, sans craindre de le nommer. Il blâma publiquement ceux qui, comme Froidmont, faisaient le silence autour de ces doctrines dangereuses.

Le cours de philosophie de Carleton Compton, édité une première fois en 1649 [1], a surtout une importance théologique. Compton fait en théologie ce que Froidmont et Plempius avaient fait en philosophie. Après avoir signalé la fausseté de thèses telles que l'absence des formes substantielles, le jésuite convainc le novateur d'hérésie, en lui montrant l'incompatibilité de sa théorie sur l'essence des corps avec l'enseignement catholique de la transsubstantiation et de la permanence des accidents eucharistiques. « En théologie, écrit M. Monchamp, on enseignait alors communément qu'après la consécration, la substance du pain et du vin étant détruite, leurs accidents restent sur l'autel. Descartes, prétendant que les accidents sont réellement identiques aux substances qu'ils affectent, devait dire que la destruction du pain et du vin impliquait celle de leurs accidents. La foi catholique enseigne que le corps de Jésus-Christ est présent sous les espèces, de telle sorte qu'il est tout entier sous chaque partie quand elles sont rompues, et de là il suit que le corps de Jésus-Christ dans l'état sacramentel n'a pas son étendue actuelle. Descartes soutenait que l'essence

[1] Puis en 1664 et 1697. — Cf. Monchamp, *op. cit.*, chap. IX. Il donne l'énumération de ses autres ouvrages.

d'un corps consiste dans son étendue actuelle, et, partant, devait dire que l'essence du corps de Jésus-Christ, tel qu'il est au ciel, ne se trouve pas dans l'Eucharistie [1]. » Ces objections sont irréfutables. Ce sont elles qui contribuèrent surtout à jeter le discrédit sur le cartésianisme et à provoquer les censures officielles de l'Université catholique.

L'ouvrage de Compton eut son retentissement dans l'ordre. On peut dire qu'à part de très rares exceptions, les Jésuites furent fidèles à la scolastique. Telle était du reste la volonté exprimée par la congrégation générale tenue à Rome en 1645-1646. Au nom de l'unité, on y avait proscrit les théories cartésiennes, aussi longtemps que leur caractère de pure probabilité était de nature à jeter les dissensions dans l'ordre. Plus tard, quand les idées cartésiennes auront fait plus de chemin, on se départira de la sévérité des premières années. L'hostilité contre Descartes s'apaisera, et nous verrons les Jésuites, Compton en tête, user d'éclectisme et revenir à plus d'une thèse autrefois décriée.

En attendant, l'exemple des Jésuites décida de la conviction philosophique d'autres congrégations religieuses.

Trois ans après Compton, en 1652, le carme déchaussé François Crespin publia ses *Commentaires sur toute la philosophie d'Aristote*. Mais si le professeur carmélite a de commun avec Compton une tendance anticartésienne très prononcée, il n'a ni l'envergure ni l'originalité du jésuite anglais.

Parmi les religieux qui, durant cette période, se montrèrent favorables au mouvement nouveau, le plus célèbre est sans contredit le cistérien Jean Caramuel y Lobkowitz, dont on garda longtemps le souvenir à l'abbaye des Dunes. Esprit naturellement large, Caramuel y Lobkowitz ne cache pas ses préférences pour Descartes et son opposition à Aristote. Son principal ouvrage est sa *Rationalis et realis philosophia* (1642), dont M. Monchamp a donné une analyse très complète.

[1] Monchamp, *op. cit.*, p. 178.

IX.

Le mois de décembre 1652 est marqué par un événement important dans la lutte des scolastiques et des cartésiens de l'*Alma Mater*. Arnold Geulincx, nommé professeur primaire, fait une profession de foi cartésienne, dans les saturnales qu'il est chargé de présider.

On connaît ces séances semi-plaisantes, semi-sérieuses, auxquelles on donnait le nom de *questions quodlibétiques* ou de *saturnales*. Ces joutes philosophiques et littéraires, instituées dès 1427, étaient primitivement des tournois dialectiques entre professeurs. Au temps de Geulincx, c'étaient des dissertations présentées par l'un ou l'autre improvisateur sur des sujets désignés à l'avance. On y mêlait le plaisant au sévère. « Permittimus ut baccalaureus qui parvum quodlibetarium agit jocosas quæstiones ad auditorii recreationem proponat, modo nihil in iis sit vel ab eo adjiciatur turpe, obscenum, diffamatorium, aut ulla ratione offensivum [1]. » Le recteur de l'Université, des prélats, des docteurs de Facultés, le doyen et le receveur de la Faculté des arts, des nobles, des licenciés et d'autres personnages de distinction assistaient à ces séances solennelles [2].

Or, Geulincx, dans un grand discours, ne fait rien moins qu'une charge à fond contre les défauts de la philosophie de

[1] *Codex veterum statutorum Academiæ Lovaniensis*, publié par de Ram, Bruxelles, 1861. — Caput XVIII. *De quodlibeticis disputationibus seu quæstionibus*. N° 6. Peu de ces *quodlibet* nous sont parvenus. On ne les écrivait pas toujours. Les plus anciens sont deux *Quæstiones* de Joannes Varenacker, des *Quæstiones* de Wilhelmus Bout, d'autres de Petrus de Rivo sur les futurs contingents (1465). Voir Reusens, *Syntagma doctrinæ theologicæ Adriani VI*, Lovanii, 1862.

[2] « Proponit autem præses Rectori universitatis, prælatis, doctoribus superiorum Facultatum, decano et receptori nostræ Facultatis, nobilibus, licentiatis, aliisque honoratis viris has disputationes frequentantibus... » De Ram, *op. cit.*, cap. XVIII, n° 3.

l'École. Avec une verve endiablée, il raille finement les procédés vieillis des scolastiques, leur abus des phrases creuses, leur manie d'introduire partout des formes substantielles : hommes d'Église ou laïques, collègues ou étrangers, tous reçoivent leur part de critique. L'audacieux orateur frappe d'estoc et de taille.

Il faut l'avouer, ces reproches ne tombaient pas à faux. Les péripatéticiens au XVII[e] siècle abusaient étrangement des grands principes de la scolastique. La distinction de l'acte et de la puissance, par exemple, si féconde et si juste dans la philosophie aristotélicienne, dégénère en manie ridicule dès qu'elle perd sa sobriété. Plempius combat Descartes sur les causes des pulsations du cœur, en invoquant la vertu d'une *faculté pulsifique !* « Motus cordis fit a facultate pulsifica [1]. » Est-il étonnant, dès lors, que cette tendance aboutisse à accorder une causalité considérable aux influences occultes, aux vapeurs et aux exhalaisons [2] ?

A cet édifice délabré, Geulincx oppose le plan d'une construction nouvelle. Trêve de chimères : il faut étudier une logique épurée et mener de front cette étude avec celle de la géométrie et des sciences naturelles. Grâce à cette logique critique, nous pourrons sonder la valeur de nos sources de connaissances avant de nous appuyer sur elles. Avec le doute méthodique placé à la base de l'élaboration scientifique, Geulincx reprend les principales thèses cartésiennes : il accentue l'importance de la conscience et de l'étude du moi, fait bon marché de l'autorité, explique l'union de l'âme et du corps par une adhérence, et pose déjà en germe la thèse génératrice de l'occasionalisme [3].

En sa qualité de professeur primaire, Geulincx devait

[1] *Météorologie,* chap. V. — Cf. MONCHAMP, p. 140.

[2] MONCHAMP, p. 234.

[3] Geulincx n'en est pas l'auteur. Louis de la Forge et surtout Geraud de Cordemoy ont formulé avant lui l'idée de l'occasionalisme. LUDWIG STEIN, *Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus* (ARCHIV FÜR GESCH. DER PHILOS., Bd. I, pp. 52 et suivantes).

expliquer l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories* et les *Analytiques*, la *Physique*, le *Traité de l'âme* et la *Métaphysique* d'Aristote : il est aisé de comprendre que le turbulent professeur ne se fit pas faute de continuer devant son auditoire la polémique si bruyamment entamée. Mais sa fougue devait lui porter malheur. En septembre 1657, il examinait pour la dernière fois les licenciés, et il quittait forcément Louvain quelques mois plus tard [1].

X.

En même temps, les représailles éclatent et Plempius rentre en scène. Dans une lettre ouverte à laquelle acquiescent cinq professeurs, il condamne la philosophie cartésienne au nom de la raison et de l'expérience. Elle est inspirée de Démocrite, s'écrie Plempius ; elle doit être bannie de l'Université. « Autrefois l'édifice d'Aristote a subi de semblables assauts... mais ils ont été repoussés... Aristote, lui, est debout. Déjà la plupart des universités ont condamné cette résurrection de la philosophie de Démocrite; les curateurs de Leyde et d'Utrecht ont

[1] Les actes de Louvain sont muets sur la cause de ce départ. On connaît les conjectures mises en avant par Bouillier (t. I, p. 302) et par Paquot (*Mémoires*, Louvain, 1768, t. XIII, p. 69). M. Monchamp se rallie à l'avis de ce dernier. Depuis lors, de nouvelles hypothèses ont été émises par J.-N. Land et par H. Spruyt (*Archiv für Geschichte der Philos.*, Bd. III, p. 503). En 1890, dans la même revue, Bd. IV, p. 91, M. Land nous fournit cette autre explication qui paraît assez plausible : Geulincx se serait épris d'amour pour une parente, Suzanne Strickers, de Weert près d'Anvers. Celle-ci aurait rejoint le professeur de Louvain avec la mère de ce dernier. Or, le mariage était incompatible avec une chaire de professeur à Louvain. En 1630 cependant, le conseil de Brabant avait fait une exception pour Guillaume Philippi, et, encouragé par cet exemple, Geulincx demanda la même dispense. Ses ennemis auraient si bien manœuvré que non seulement on refusa, mais qu'on vit dans cette pétition une occasion de se débarrasser du dangereux novateur. Malgré ses protestations, Geulincx dut quitter Louvain. Il se rendit à Leyde, où il se maria en effet en 1658.

défendu qu'elle fût enseignée dans leurs chaires [1]. Allons-nous permettre qu'Aristote soit chassé de notre Université si illustre, qui toujours a porté le nom d'aristotélicienne et qui s'en est toujours glorifiée [2]? »

C'est un cri de détresse. Dix ans se passeront encore avant que les autorités n'y répondent.

Parmi les signataires de la lettre de Plempius, il faut citer le P. Chrétien De Wulf (Lupus), alors professeur de théologie dans la maison des Augustins, à Louvain. Il condamne la définition cartésienne de l'essence des corps et la doctrine de l'identité des accidents et de la substance. C'est ce même Chrétien Lupus qui, quelques années plus tard, grâce à un revirement dont le XVIIe et surtout le XVIIIe siècle donneront plus d'un exemple, adorera ce qu'il avait brûlé en se rapprochant des doctrines cartésiennes.

Froidmont vient une dernière fois à la rescousse. Quelques mois auparavant, le vieux théologien avait réédité ses *Questions naturelles de Sénèque avec commentaires*. Mais ces dernières productions n'apportent aucune nouvelle lumière : la verve du professeur janséniste était épuisée.

XI.

Cependant le cartésianisme gagne du terrain. Deux jésuites anversois, le P. Der-kennis et le P. Tacquet se jettent dans le parti cartésien. Un professeur de philosophie au Faucon, Gérard van Gutschoven, frère de Guillaume, publie en 1655 des thèses cartésiennes. Gérard van Gutschoven, qui venait d'obtenir une chaire de philosophie, s'attaque sans détours à son collègue Plempius. Il engage avec lui une controverse importante (1659), où, pour la première fois en Belgique, un cartésien prend publiquement la défense du maître [3].

[1] Voir plus loin, § 3.

[2] MONCHAMP, *op. cit.*, p. 252.

[3] MONCHAMP, *op. cit.*, chap. XV.

En même temps, Philippi commence la publication de ses *Medullæ*, en livrant au public la première partie, consacrée à la logique (1661); et les épigrammes élogieuses qui précèdent l'ouvrage montrent que le parti cartésien est devenu une puissance.

Ces événements précipités ont comblé la mesure. La victoire reste aux cartésiens sur le terrain scientifique. Les aristotéliciens vont faire appel à la force pour étouffer leurs adversaires.

---

§ 2. — *Dans les provinces du sud depuis les censures de 1662.*

SOMMAIRE : I. Censures du cartésianisme à Louvain — II. Réaction cartésienne. — III. Faiblesse des ripostes du parti aristotélicien. — IV. Les Jésuites et les Récollets pendant la seconde moitié du XVII[e] siècle. — V. L'abbaye de Saint-Trond. Les Bogards et les Oratoriens. — VI. A Liége. — VII. Le cartésianisme à la fin du XVII[e] siècle. Hésitations engendrées par les luttes philosophiques.

I.

C'est Jérôme de Vecchi, internonce à Bruxelles de 1655 à 1664, qui prit l'initiative d'une répression officielle du cartésianisme.

Durant l'année 1662, ce prélat fit auprès de l'Université deux démarches que l'on a confondues parfois, et dont M. Monchamp a fort bien montré la distinction.

Le 1[er] juillet 1662 d'abord, il écrivit à la Faculté des arts pour lui demander de prendre des mesures contre la propagation des idées nouvelles.

Il est intéressant de voir comment la Faculté se dérobe. Son attitude est un indice significatif de ses préférences. Sa réponse est évasive. Devant les nouvelles instances de l'internonce, elle

rend une ordonnance prohibitive le 29 août 1662. Mais, tout en blâmant Descartes dans certaines de ses théories, elle reconnaît « que cet auteur semble être tombé juste en beaucoup de points qui concernent les phénomènes naturels relevant de l'expérience [1] ».

L'internonce ne fut pas fort satisfait de la teneur de cette décision. Il ne se tint pas pour battu. A la même date du 29 août 1662, devaient être défendues par un étudiant en médecine des thèses rédigées par Guillaume Philippi. Plusieurs des points doctrinaux du cartésianisme s'y trouvaient condensés. Quand Vecchi l'apprit, il s'empressa d'écrire au recteur magnifique pour lui demander l'interdiction de la séance.

Il était trop tard. La cérémonie eut lieu. Et ce n'est qu'après avoir passé par les mains du recteur, du conseil rectoral et d'une commission de théologiens que la lettre du nonce aboutit, cette fois, à une censure en due forme. Toutes les thèses prohibées se rapportaient à la psychologie et à la cosmologie.

II.

L'intervention des autorités eut un immense retentissement chez nous et même en France. Elle fixa la conviction scientifique de toute une masse de gens hésitants, incapables de penser par eux-mêmes.

Mais ce n'est ni par l'épée ni par les décrets qu'on enraye un mouvement scientifique. Les idées nouvelles n'en continuent pas moins leur marche envahissante. Deux ans à peine se sont écoulés, quand la réaction réapparaît à Louvain, plus triomphante et plus forte que jamais.

Philippi, en 1663, publie la suite de ses *Medullæ* et, malgré quelques ménagements, professe dans sa *Métaphysique* l'occasionalisme, le déterminisme, la continuité des idées. Jouant au plus fin avec ses adversaires, il suit l'exemple de son col-

[1] MONCHAMP, *op. cit.*, p. 347.

lègue van Gutschoven et parvient à gagner l'autorité civile de son côté. Puis, pour jeter de la poudre aux yeux, il inaugure en 1664 dans la *Physique* — la dernière de ses *Medullæ* — ce qu'on peut appeler le cartésianisme orthodoxe.

Celui-ci ne diffère du cartésianisme pur et simple des premières années que par quelques concessions habiles, faites pour fermer la bouche aux théologiens. C'est ainsi que Philippi définit le corps une *substance* étendue (au lieu d'enseigner que l'essence du corps est l'étendue) : il prévient ainsi les objections tirées du mystère de l'Eucharistie.

Grâce à cette tactique nouvelle, vingt signatures approuvent l'ouvrage de Philippi [1].

III.

A tout cela, les péripatéticiens répondent peu de chose. Pour 1663, M. Monchamp ne signale qu'une thèse aristotélicienne soutenue par un jeune Hollandais du nom de Jean Wandelman [2]. Plempius, le vétéran du péripatétisme à Louvain, édite une nouvelle fois ses *Fondements de la médecine* en 1664, et il attaque, sans le nommer, Florent Schuys, de Bois-le-Duc. Mais on dirait que les années troublent l'intelligence du vieillard. Aux cartésiens qui dénient toute connaissance des bêtes, Plempius répond que l'animal connaît même l'universel ; et il détruit ainsi le principe fondamental de la doctrine qu'il s'est donné mission de défendre.

Cette impardonnable méprise de Plempius est une nouvelle preuve de la faiblesse du mouvement scolastique pendant le XVII[e] siècle.

[1] Laureyssens, l'un des signataires, nous apprend que le Collège du Lys, où il se trouve, est avant tout cartésien, tandis que les autres collèges sont plutôt aristotéliciens.

[2] *Op. cit.*, p. 388.

IV.

Durant cette seconde moitié du XVII[e] siècle, l'activité scientifique des ordres religieux et des ecclésiastiques, en dehors de l'*Alma Mater,* ne parvient pas davantage à endiguer le flot montant.

Saus doute, des ordres entiers, comme les Jésuites et les Récollets [1], se jettent du côté des péripatéticiens. Mais les premiers le font avec une modération extrême dont le dernier ouvrage de Compton, en 1664, fait foi. Quant aux Récollets, le plus brillant de leurs représentants pendant cette période, le P. Van Sichen, tempère son péripatétisme par des doutes et des restrictions. Son *Integer cursus philosophiæ* (1666) se ressent des idées cartésiennes dans des matières qui touchent à la physique et à l'étude des passions de l'âme [2].

L'œuvre de Van Sichen fut peu lue hors de son ordre. On reconnaît son influence dans la *Theologia sacramentalis* de Jean Bosco (1613-1684) et dans la *Somme de théologie scolastique et morale* de Guillaume Herincx (1641-1678).

V.

Un des faits les plus saillants nés du mouvement réactionnel, est l'inauguration à l'abbaye de Saint-Trond d'un enseignement néo-scolastique. L'école monastique, ouverte en 1682 par l'abbé Mannaerts, est un essai de régénération de la philosophie scolastique. On veut revenir aux saines doctrines du XIII[e] siècle, oubliées depuis longtemps par les péripatéticiens formalistes de l'*Alma Mater.* Malheureusement, la tentative ne réussit pas, et l'abbaye de Saint-Trond ne produisit aucune œuvre vraiment remarquable.

[1] Sauf le célèbre Antoine le Grand.

[2] Monchamp, *op. cit.*, p. 431.

Par contre, plusieurs congrégations religieuses adoptèrent le cartésianisme. Sous la poussée du célèbre Gilles de Gabriel qui, en 1664, entra dans leur ordre pour le régénérer, les Bogards furent de fidèles disciples de Descartes depuis 1665 jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Les Oratoriens de Mons suivirent leur exemple; ils refusèrent en 1691 de signer le formulaire dressé en 1678 par le conseil de leur ordre contre le jansénisme et le cartésianisme.

VI.

A Liége, qui fut pour la principauté ce que fut Louvain pour les provinces du sud, on retrouve en miniature les mêmes luttes et les mêmes partis. Tandis que chez les Jésuites anglais, le P. Blundell continue l'œuvre de Compton, des hommes comme Nicolas du Chasteau mettent tout leur talent au service du cartésianisme. A la fin de ce siècle, le plus fin railleur du cartésianisme et son plus sérieux contradicteur est le curé liégeois Ansillon, homme aux idées originales, précurseur des Lamennais et des Bonald. Dans l'entre-temps, le grand séminaire de Liége, s'écartant de toutes les traditions des institutions similaires, professe le pur cartésianisme.

VII.

Ainsi, de Louvain les hostilités se sont étendues dans tout le pays et elles ne sont pas près de s'éteindre, bien qu'avec la mort de Plempius, en 1671, presque tous les lutteurs de la première période aient disparu. Mais de part et d'autre la voie est frayée.

Les hommes de ce dernier quart de siècle, et surtout du XVIIIe siècle, ne sont que les continuateurs du passé. Les deux camps gardent leurs positions respectives. Laurent Dinghens, de Brie, est le principal successeur des Philippi et des

Van Gutschoven (1648-1697). Le plus intransigeant des péripatéticiens est Léger-Charles De Decker, un polémiste qui écrivit une vingtaine de traités contre le jansénisme et un ouvrage contre le cartésianisme : *Cartesius seipsum destruens* 1675).

En 1671, sur seize professeurs, quatorze sont imbus de cartésianisme. Des aristotéliciens comme Adrien de Nève, professeur au Collège du Porc, empruntent à Descartes sa psychologie et sa physique, sauf son interprétation sur les espèces eucharistiques.

La fin du XVIIe siècle inaugure dans nos pays une ère de profondes hésitations. On sent l'insuffisance d'un certain nombre de doctrines péripatéticiennes, notamment en physique et en astronomie. D'autre part, le cartésianisme n'est pas sans lacunes et sans erreurs. De là des tâtonnements et des tergiversations. Des esprits distingués, comme Gomare Huyghens, essayent d'élaborer des synthèses personnelles et aboutissent au cartésianisme de Malebranche. D'autres, comme Chrétien Lupus et Farvacques, se rapprochent du cartésianisme après en avoir été les censeurs, ou bien, comme Martin Steyaert, abandonnent Descartes pour retourner à Aristote.

Cette vague inquiétude est un des traits saillants de la philosophie moderne, et le XVIIIe siècle n'est pas fait pour l'apaiser.

§ 3. — *Dans les universités hollandaises.*

SOMMAIRE : I. A Utrecht. Les cartésiens Reneri, Régius et Æmilius. — II. Les péripatéticiens Charles de Maets, Voétius et Senguerdius. — III. Luttes de Régius et de Voétius. Censures du cartésianisme. — IV. Leur impuissance. — V. A Leyde. Le cartésianisme, interdit dès 1656, compte néanmoins de nombreux adhérents. Bornius, De Raei, Abraham Heydanus. — VI. Geulincx. — VII. Nouvelles interdictions du cartésianisme. — VIII. Le cartésianisme est dominant dans les universités hollandaises à la fin du XVIIe et pendant le XVIIIe siècle.

I.

En 1629, Descartes rencontra à Amsterdam un jeune Belge qui, après avoir fait de brillantes études dans son pays, s'était jeté dans le parti de la Réforme et avait été forcé de s'expatrier. C'était Henri Renier ou Reneri, né à Huy en 1593 : à lui échut l'honneur de professer, le premier, la philosophie cartésienne dans une université hollandaise.

Descartes eut de nombreux rapports avec ce prosélyte de la première heure. C'est à lui qu'il dut l'idée de ses *Météores*, et, en 1633, il le suivit à Deventer pour encourager ses débuts dans la carrière professorale. Dès 1636, Reneri quitta Deventer pour la nouvelle Université d'Utrecht, où le magistrat de cette ville lui avait offert une chaire. Avec lui le cartésianisme entra de plain pied dans l'Académie naissante. Reneri y devint le leader d'un parti qui reçut comme mot d'ordre : *Descartes est mea lux, meus sol, erit ille mihi semper Deus* [1].

La parole persuasive de Reneri convertit surtout deux hommes qui devaient bientôt le remplacer à Utrecht : le premier, un médecin, plein de fougue, dont l'ardeur parfois intempestive devait causer plus d'une méprise au parti carté-

[1] Lettre de Reneri au P. Mersenne. — MONCHAMP, *op. cit.*, p. 123.

sien, était Henri Le Roy, plus connu sous le nom de Régius. Il devint professeur à Utrecht dès 1638 [1]. L'autre était Antoine Æmilius (1589-1660), né à Aix-la-Chapelle, qui, avant d'entrer aux Facultés d'Utrecht, avait été professeur à Dordrecht.

A la mort de Reneri, Antoine Æmilius fut chargé de prononcer son oraison funèbre. Il sut habilement la transformer en un panégyrique du cartésianisme. Cette harangue fit grand bruit en Hollande et chez nous. A Utrecht même, elle fut le point de départ d'une hostilité véhémente entre l'aristotélisme et le cartésianisme.

II.

Car l'ancienne philosophie avait à Utrecht de fidèles défenseurs. Ses plus célèbres représentants sont Charles de Maets, le théologien protestant Voétius et Arnold Senguerdius.

Né à Leyde de parents belges émigrés, de Maets est encore un de ces hommes qui alimentèrent en Hollande le foyer scientifique des universités naissantes. Mais il apparaît rarement au premier plan et son rôle s'efface devant celui de son collègue Voétius, dont il se borne à seconder toutes les entreprises.

Voétius est un batailleur de première force. Nous le voyons en lutte avec Jansénius, à qui il adresse son opuscule *Desperata causa papatus;* avec Froidmont de Louvain, qui lui consacra sa brochure *Crisis causæ desperatæ* (1636); plus tard avec Descartes, à qui il reproche de n'avoir rien compris aux termes de la philosophie péripatéticienne. Mais son contradicteur le plus assidu est son collègue Régius [2].

[1] Voir une lettre inédite de Descartes à Mersenne publiée par TANNERY, *Archiv. f. Gesch. der Philos.*, IV, p. 545.

[2] Voir comment Descartes apprécie Voétius dans une lettre inédite au P. Mersenne publiée par TANNERY (*Archiv. f. Gesch. der Philos.*, Bd V, p. 473). — Cf. KUNO FISHER, *Descartes und seine Schule* (Heidelberg, 1889), t. I, pp. 226 et suivantes.

III.

Les imprudences de Régius firent tort au prestige du cartésianisme. Descartes lui-même fut forcé de les désavouer. Régius ne se bornait pas à railler les péripatéticiens et les formes substantielles, il s'aventura jusqu'à dire un jour « que l'homme composé de l'âme et du corps est un être par accident et non de soi-même [1] ».

Voétius eut beau jeu devant des adversaires de cette trempe. Dès 1641, il obtint un décret qui défendait aux étudiants de théologie de suivre les leçons de Régius. Enhardi par ces premiers succès, Voétius songea à frapper Descartes lui-même : en 1642, d'accord avec de Maets, il porta ses plaintes au magistrat d'Utrecht et obtint un jugement contre Descartes et Régius [2].

IV.

Ainsi l'Université d'Utrecht existait à peine depuis six ans, quand l'autorité essaya d'arrêter par la force le développement des doctrines cartésiennes. A Louvain, il avait fallu trente ans de luttes avant que l'internonce Vecchi pût obtenir leur interdiction.

Les décisions officielles furent impuissantes à enrayer la marche des idées, mais elles rendirent la lutte plus sourde. Le cartésianisme continua à creuser secrètement sa voie. Beaucoup le cultivèrent dans le silence du cabinet, comme ce gentilhomme philosophe, Godefroid de Haestrecht, qui était venu des environs de Liége habiter un château à Utrecht [3].

[1] BOUILLIER, *Histoire du cartésianisme*. Paris, 1854, t. I, p. 244.

[2] Dans la suite, Régius s'écarte de plus en plus de la théorie de Descartes. Celui-ci le désavoue dans la préface de la traduction française des *Princepes* (édit. COUSIN, t. X, p. 75). — Cf. BOUILLIER, *op. cit.*, p. 247.

[3] MONCHAMP, *op. cit.*, p. 92.

V.

A Leyde, les professeurs étaient nommés par un *curatorium*. Celui-ci se composait du bourgmestre de la ville, d'un secrétaire et de quatre personnages, choisis d'habitude parmi les notabilités influentes, et chargés de représenter le pouvoir souverain des états provinciaux [1].

C'est ce qui explique que les nominations s'inspiraient plus des nécessités de la politique que des intérêts de la science. Les aristocrates, qui de 1650 à 1672 occupèrent le pouvoir sous le protectorat de De Witt, n'avaient qu'un souci : empêcher une réaction de la part des orangistes et des membres du clergé qui faisaient cause commune avec eux. C'est dans la pensée évidente de ne fournir aucune occasion de trouble qu'en 1656, le pouvoir souverain interdit l'enseignement des doctrines de Descartes. On croyait ainsi rétablir une paix durable et imprimer une direction unique à l'éducation philosophique.

Mais il advint à Leyde ce qui arriva à Louvain en 1662. Le cartésianisme sembla puiser dans cette défense une recrudescence de vie. Pendant les premières vingt années qui suivent l'interdiction, la plupart des hommes en vue appartiennent aux doctrines nouvelles.

Bornius, professeur d'éthique et ancien élève de Reneri, est un timide qui, pour ménager des susceptibilités, se donne comme éclectique, tout en conseillant aux jeunes gens de prendre Aristote pour guide (1653).

Plus décidé est le physicien de Raei.

Le véritable promoteur du cartésianisme est le professeur Abraham Heydanus, encore un Belge [2], dont la grande

[1] LAND, *Arnold Geulincx* (ARCHIV F. GESCH. DER PHILOS., Bd 4, p. 92).

[2] MONCHAMP, *op. cit.*, p. 193, dit qu'il est le petit-fils du Malinois Gaspar Van der Heyden.

influence sut tempérer la rigueur des décrets officiels. Esprit large et ouvert à tous les progrès, humaniste distingué, Heydanus avait fait nommer le célèbre Coccéjus. A son arrivée à Leyde, Arnold Geulincx, le démissionné de Louvain, trouva un protecteur fidèle dans le riche théologien.

VI.

Geulincx était à Leyde dès 1658, et ce n'est qu'en 1661 qu'il parvint à entrer dans le corps professoral. C'est qu'il y rencontra un ennemi juré dans la personne d'Adrien Heereboord, un réformé austère, pour qui la philosophie n'était que l'humble esclave de la théologie. Land, qui a mis en lumière le dernier quart de la vie de Geulincx, rapporte les manœuvres de Heereboord [1]. Si, en 1659, Geulincx obtint l'autorisation de présider des discussions publiques, c'est que son adversaire n'était pas à Leyde; il était frappé d'une censure religieuse pour ivresse publique. L'an d'après, quand le théologien eut purgé sa peine, on enleva tout à Geulincx, on lui refusa même la permission de donner des cours privés. Dans l'entre-temps, en juin 1661, David Stuart, un médiocre péripatéticien, fut promu au professorat.

Mais la mort de Heereboord, le même mois de la même année, inaugura pour Geulincx une ère de prospérité et de gloire. Le brillant professeur eut bien vite oublié ses déboires, et son traité de logique lui valut, dès 1662, une chaire d'université [2]. Geulincx renouvela alors à Leyde la polémique qu'il avait engagée à Louvain. Dès le 14 octobre suivant, dans son discours d'ouverture [3], il flagellait la méthode des péripatéti-

[1] Land, *op. cit.*, pp. 94 et suivantes. — Cf. du même : *Arnold Geulincx te Leyde, 1658-1669* (Verslagen en mededeelingen der koninklijke Akademie, afdeeling letterkunde, 3de reeks, III (1887), fol. 277-328).

[2] *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat restituta.*

[3] *De removendis parergis et nitore conciliando disciplinis.*

ciens, raillait leurs préoccupations puériles et leurs stériles dissertations. Puis il concluait : « Sed generosæ mentes, exsolvunt se istis praejudiciis ; malunt secum quam cum corpere versari. Et hisce logicam placere necessum est, sed genuinam logicam, nam in spuriam illam merito debacchantur ; illa mihi juxta ac illis invisa semper erit [1]. »

Dès cette époque, Geulincx commençait à publier la série de ses œuvres philosophiques. En 1663, son *Methodus inveniendi argumenta ;* en 1665, une réédition des *Quaestiones quodlibeticæ* de Louvain, sous le titre *Saturnalia ;* enfin, le premier *Traité de l'éthique.*

Il ne nous appartient pas de développer ici le système original exposé dans cet ouvrage. Bornons-nous à dire qu'il résume à lui seul le mouvement philosophique de cette décade. Des péripatéticiens comme David Stuart, ou comme Spinæus, esclaves de la routine, disparaissent derrière leur brillant collègue. Depuis 1666, Geulincx occupa successivement plusieurs fonctions universitaires, signe évident du prestige que lui donnait son talent devant le *curatorium.*

En 1669, Geulincx fut emporté par une épidémie avec Coccéjus et d'autres membres du corps professoral. Heydanus fit son panégyrique, en rapprochant sa carrière de celle du péripatéticien Stuart, récemment décédé à Paris. Il dit de Geulincx : « Ille quidem ingenio felix, et eloquio disertus, ut nisi paupertas (illa quidem bonæ mentis mater, sed magnum, ne emergant qui cum illa conflictantur impedimentum) obstitisset, inter excellentes hujus seculi philosophos et oratores nomen et decus tueri potuerit [2]. » Quant à David Stuart, avec lui devait disparaître « copiosa illa logicæ artis supellex et distinctionum innumerabilium apparatus et eclecticæ philosophiæ quam promittebat, spes omnis quam ostentabat ».

L'apparat des innombrables distinctions qui déplaît souverainement à l'humaniste montre suffisamment que la scolas-

[1] Land, *op. cit.*, p. 98.
[2] *Ibid.*, p. 102.

tique aristotélicienne des professeurs de Leyde présente les mêmes défauts que nous avons rencontrés à Louvain. Elle est condamnée à la même décadence.

Toutefois, la prédiction de Heydanus ne devait pas s'accomplir de si tôt. L'aristotélisme allait reprendre le dessus, non certes par la régénérescence de sa doctrine, mais grâce à la tutelle d'un gouvernement nouveau, hostile à toute idée d'innovation.

VII.

En 1672, le parti De Witt est renversé. Les orangistes prennent le pouvoir, et toutes les faveurs sont pour les aristotéliciens. Théodore Kranen, le dernier professeur cartésien qui enseigne à Leyde la logique et la métaphysique, passe à la Faculté de médecine, tandis que toutes les nouvelles chaires sont données à des partisans de la philosophie traditionnelle [1].

C'est en vain que de jeunes néophytes comme Jean Swartenhengst et Bontekoe, formés à l'école de Geulincx, essaient de perpétuer l'enseignement du maître. Leur talent n'est pas à la hauteur de leur zèle, et l'un d'eux, Swartenhengst, un an après avoir été admis à présider des discussions philosophiques, est forcé de quitter l'enseignement académique. Bontekoe a le même sort, et finit par trouver un poste de médecin à Francfort-sur-l'Oder.

En 1675, on interdit toute manifestation des idées cartésiennes. La réaction est si violente que Heydanus, déjà octogénaire, est privé de ses fonctions universitaires pour avoir blâmé des dispositions du *curatorium*. Il meurt le 15 octobre 1678 [2].

Seul, le cartésien De Volder garde sa chaire de physique : en cette matière on ne doutait plus de l'insuffisance des doctrines aristotéliciennes.

[1] Land, *op. cit.*, p. 103.

[2] Le Dr J.-A. Cramer a publié sur Heydanus une monographie très complète.

VIII.

« Mais tous ces décrets, dit Bouillier, sont impuissants à arrêter les progrès du cartésianisme [1]. » La doctrine nouvelle est accueillie dans la plupart des universités hollandaises. Si Hermann Conring, à Helmstädt, est un péripatéticien intransigeant, en revanche Balthasar Bekker, à Franeker, Schoockius et Tobie André, à Groningue, Pollot et Schuler, à Bréda, prodiguent à Descartes leurs enthousiastes suffrages. Les professeurs de Nimègue et de Hardewijck suivent ces exemples [2]. Plusieurs universités réformées d'au delà du Rhin subissent plus ou moins l'influence du cartésianisme hollandais [3]. Enfin, Heineccius nous apprend qu'en 1727, on n'enseigne plus guère d'autres principes que ceux de Descartes dans toutes les académies de la Hollande [4].

[1] Bouillier, *op. cit.*, t. I, p. 269.
[2] *Ibid.*, t. I, pp. 253 et 256.
[3] *Ibid.*, t. II, p. 404.
[4] *Ibid.*, t. I, p. 271.

CHAPITRE CINQUIÈME.

LES JÉSUITES ET LES UNIVERSITÉS.

SOMMAIRE : I. Notions générales sur le rôle des Jésuites dans les Pays-Bas — II. Les Jésuites et l'Université de Louvain. Controverses sur le terrain théologique. — III. Les Jésuites essaient d'entamer le monopole scientifique de l'Université. Démêlés avec la Faculté des arts. — IV. Le Collège des Jésuites à Liége. Difficultés avec la Faculté des arts de Louvain. — V. Le Collège des Jésuites anglais à Liége. Nouvelles difficultés avec l'Université. — VI. Le Collège des Jésuites à Anvers. — VII. Le Collège d'Anchin à Douai. Convention des Jésuites et de l'Université. — VIII. Progrès de l'enseignement des Jésuites. — IX. Les premiers maîtres du Collège d'Anchin.

I.

Dès l'érection de leur ordre, les Jésuites eurent une large part dans le mouvement des idées. Ce furent d'intrépides défenseurs de la papauté et de la catholicité. Leur influence a enrayé les doctrines hérétiques du XVI[e] et du XVII[e] siècle.

En philosophie, l'ordre de saint Ignace a contribué au mouvement néo-scolastique, qui jeta un vif éclat au déclin du moyen âge. Franz Toleta, à Salamanque, Vasquez, à Alcala, Franz Suarez et les docteurs de l'École de Coïmbre ressuscitèrent les saines doctrines du thomisme, et leurs productions rappellent les plus belles œuvres du XIII[e] siècle.

Tous ces philosophes sont nés et ont vécu en Espagne.

Dans les pays du Nord et dans nos provinces, les Jésuites eurent sans doute cette immense influence qui semble accompagner leurs destinées sous toutes les latitudes et à toutes les époques. Mais on n'y rencontre pas, comme en Espagne, une

phalange de penseurs d'élite dont la réputation franchit les limites de leur patrie.

Nous avons déjà rappelé que chez nous les Jésuites se sont abrités derrière un éclectisme aux allures prudentes et sûres. Partisans de l'aristotélisme, ils n'ont jamais été hostiles aux innovations dont ils reconnurent le bien-fondé : leur enseignement en physique, par exemple, est de bonne heure conforme aux principes du cartésianisme.

Dès 1542, deux ans à peine après que le pape Paul III eut solennellement reconnu leur ordre, les Jésuites firent leur apparition à Louvain. De là ils firent tache d'huile et s'étendirent sur tous les Pays-Bas espagnols et la principauté de Liége.

Or, ce développement considérable et rapide ne se fit pas sans difficultés ni sans luttes. C'est à quelques-uns des épisodes auxquels donna lieu cette poussée en avant de l'ordre, que nous nous proposons de consacrer une page de cette histoire : nous voulons parler de l'antagonisme des Jésuites et des universités de Louvain et Douai. Les rivalités furent surtout violentes à l'*Alma Mater*, et comme elles pivotent en majeure partie autour de la question de l'enseignement philosophique, leur place est marquée dans une histoire de la scolastique.

II.

Humbles et pauvres à leur arrivée à Louvain, les Jésuites grandirent à l'ombre de l'Université, qui ne songeait pas à les craindre. Saint Ignace de Loyola lui-même travailla à consolider leur position chez nous. Après un premier échec auprès de Marie de Hongrie, il obtint de Philippe II les lettres patentes du 14 octobre 1556, qui autorisaient, sous certaines réserves, l'établissement de la Compagnie dans les Pays-Bas.

Dès ce jour, les Jésuites eurent maille à partir à Louvain, d'abord avec l'autorité municipale qui voulut enrayer leur

établissement, puis avec le clergé régulier qui voyait en eux des concurrents de son ministère. Quant aux premières hostilités avec l'Université, elles éclatèrent à la suite d'un arbitrage, dans lequel l'Université, appelée à juger entre le président du conseil privé et la maison des Jésuites, donna tort à ces derniers [1].

Après, ce furent les doctrines de Baïus, professeur à la Faculté de théologie, qui furent l'occasion d'une prise d'armes.

Baïus (1513-1589) fut le précurseur du jansénisme. Après avoir, pendant six années, enseigné la philosophie au Collège du Porc, il passa à la Faculté de théologie, et là ne tarda pas à enseigner une théorie hasardée sur la grâce et la prédestination. Interprétant dans leur acception la plus austère quelques passages de saint Augustin, il exagéra la dépendance des actes humains vis-à-vis du décret providentiel, au point de rendre la liberté illusoire [2].

Les Jésuites s'allièrent avec les Cordeliers observantins pour réfuter le novateur. Le père Bellarmin fut envoyé d'Italie pour prendre la direction du parti de l'opposition, et pendant plusieurs années il enseigna la théologie au Collège des Jésuites à Louvain. Après une série d'attaques et de ripostes, dont l'intérêt est purement théologique, la cour de Rome intervint et à plusieurs reprises censura les doctrines de Baïus : les Jésuites triomphaient.

Mais la Faculté de théologie de Louvain ne tarda pas à prendre sa revanche. Deux professeurs des Jésuites, le Père Hamelius et le Père Lessius avaient repris la thèse de Molina pour réagir contre les doctrines sévères du baïanisme récemment condamné. Ils enseignaient dans leur Collège une théorie laxiste, s'écartant ainsi dans un sens inverse de la doctrine augustino-thomiste. L'objet capital de la discussion n'était autre que cette même matière de la grâce et de la prédestination.

Piot, *Histoire de Louvain* (Louvain, 1839), pp. 266 et suivantes.

[2] Rapin, *Histoire du jansénisme* (Paris, Gaume), p. 11.

On comprend que l'émoi fut grand parmi les membres de la Faculté théologique. Sans hésiter, elle censura l'enseignement des Jésuites. La Belgique et la France tout entières prirent position dans cette lutte. L'Université de Paris désapprouva la décision de l'*Alma Mater*, celle de Douai y applaudit. Les facultés de Mayence, de Trèves, d'Ingolstadt s'étaient préoccupées de ces dissidences, quand le pape Sixte V, pour éviter la contagion de ces agitations dangereuses, connut de l'affaire. Son intervention fut assez infructueuse, car elle n'aboutit à aucune décision.

La lutte recommença de plus belle à l'apparition de l'*Augustinus* de Jansénius, en 1640 : les Jésuites conduisirent l'attaque. Ces querelles théologiques se perpétuèrent pendant plus d'un siècle. Une première condamnation du jansénisme, en 1642, resta longtemps lettre morte pour la Faculté de théologie de Louvain, alors infestée des doctrines nouvelles. Et quand, en 1713, Clément XI publia la bulle *Unigenitus*, reprenant ainsi l'œuvre d'Urbain VIII, ce fut le signal de nouvelles hostilités entre les Jésuites et l'Université.

Nous n'insistons pas davantage sur ces controverses : elles intéressent avant tout l'histoire de la théologie.

III.

Des incidents des plus vifs éclatèrent durant cette lutte. Un jour, le provincial des Jésuites fit signifier au recteur de l'Université une bulle de Pie V, par laquelle ce pape permettait aux Pères de conférer le grade de bachelier à ceux de leurs élèves que le recteur ne voudrait pas admettre gratuitement. Mais l'Université, appuyée sur ses privilèges, s'empressa de s'élever contre cette prétention [1].

C'était ici en effet la pierre d'achoppement, le ressort secret des hostilités. L'*Alma Mater* prétendait garder intact le privi-

[1] Piot, *op. cit.*, p. 267.

lège de son monopole scientifique, et c'est ce monopole que les religieux de saint Ignace voulaient entamer.

Quand, en 1585, les Pères eurent érigé en l'honneur de la sainte Vierge une série de *sodalités* dont les étudiants de l'Université étaient les membres, ils songèrent bientôt à ouvrir dans leur couvent de Louvain un cours public de philosophie.

Cette fois, ce fut la Faculté des arts qui fut aux abois : il s'agissait d'étouffer avant son éclosion une école dont on avait tout lieu de craindre la concurrence. Mais le conseil de Brabant, à qui l'on en appela, fit droit aux prétentions des Jésuites par un décret du 11 août 1595. Les intérêts de l'Université n'étaient pas totalement foulés aux pieds, car tout en donnant carte blanche aux Jésuites pour le choix de leur méthode scientifique, le décret inaugurait un système complet de garanties. Ainsi, les rétributions à payer par ceux qui n'appartenaient pas à l'ordre devaient se percevoir au profit des pédagogies ; et professeurs et élèves restaient soumis à la discipline de l'Université [1].

Mais la jalouse *Alma Mater* ne voulut pas de ce compromis. Le cours des Jésuites s'ouvrit le 4 octobre 1595 pour se refermer six mois plus tard (en mars 1596) : l'Université avait fait valoir ses plaintes auprès du Saint-Siège et le pape en avait reconnu la légitimité.

Plus tard, les Jésuites revinrent à la charge, mais ils ne parvinrent pas davantage à user de la permission que l'archiduc leur avait octroyée : les intrigues de Jansénius firent tant que l'autorité civile consacra à nouveau les privilèges de l'Université. Philippe IV, en 1624, défendit aux Pères de Louvain d'enseigner soit la théologie, soit une des branches réservées à la Faculté des arts. En 1678 et en 1683, Charles II étendit la défense à tous les ordres religieux et leur interdit en général d'admettre des étrangers à leur enseignement philosophique.

[1] Juste, *Histoire de l'instruction publique en Belgique* (Bruxelles, 1844), p. 106.

Ces proclamations réitérées des souverains font foi d'une part de l'opiniâtreté de l'Université de Louvain, d'autre part de l'acharnement avec lequel les ordres religieux et surtout les Jésuites ont essayé de battre en brèche un privilège exorbitant.

IV.

Ce n'est pas seulement à Louvain que l'ordre de saint Ignace eut à compter avec l'*Alma Mater :* à Liége et à Anvers, des circonstances assez semblables donnèrent naissance à des dissensions.

Les Jésuites furent admis dans la principauté de Liége dès la fin du XVIe siècle. Ils prirent la place des Hiéronymites. Au témoignage de Paquot, c'est à Dinant qu'ils eurent leur premier collège. Il fut fondé par Henri de Sommal (*Henricus Sommalius*), de Dinant (vers 1534-1617), un compagnon bien connu de saint Ignace de Loyola, que nous retrouvons en 1570 au Collège d'Anchin à Douai [1]. Dès 1581, les Jésuites fondèrent leur premier collège dans la cité des princes-évêques.

On ne possède pas de renseignements sur les établissements où l'on enseignait à cette époque la philosophie et la théologie [2]. L'arrivée des Jésuites et, quelques années plus tard (1592), la création d'un séminaire furent le point de départ d'un revirement intellectuel dans la principauté.

Dès 1598, en effet, les Jésuites, à qui l'on venait de confier les cours de théologie, professés jusque-là au séminaire, imaginèrent d'ouvrir un cours de dialectique. Si l'on songe qu'il n'existait à Liége aucune école de philosophie où les séculiers fussent admis, on comprend la faveur avec laquelle le vicaire général Chapeauville accueillit leur projet. Mais la Faculté des

[1] Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces, etc.* (Louvain, 1768), t. II, p. 457.

[2] Daris, *Histoire de la principauté de Liége pendant le XVIe siècle*, p. 85.

arts de Louvain y vit une dérogation à ses privilèges, et bien que son monopole ne s'étendît pas au delà des États du duc de Brabant, elle fit si bien que le cours de philosophie fut supprimé chez les Jésuites et que les leçons de théologie furent rétablies au séminaire [1].

En 1613, les Pères de la Compagnie firent une nouvelle tentative. Malgré l'appui du clergé et des bourgeois de la ville, elle n'aboutit pas davantage. Le cours s'ouvrit le 1er octobre 1613, autorisé par un décret du prince-évêque Ferdinand de Bavière. Rien n'y fit. La Faculté des arts s'adressa d'emblée à l'archiduc, et celui-ci força la main aux Jésuites, en les menaçant de fermer le Collège qu'ils avaient à Douai [2].

Ce qui montre bien la crainte qu'inspirait à l'*Alma Mater* la concurrence des Jésuites, c'est que l'archiduc lui-même transféra leur cours de philosophie au séminaire (1614), et que cette mesure ne porta point ombrage à la Faculté des arts. Les Jésuites n'étaient pas des adversaires ordinaires : forts de leur discipline et de leur solidarité, ils n'auraient pas tardé à ériger à Liége une université rivale. Les facultés de l'*Alma Mater* ne connaissaient que trop bien leur esprit d'indépendance et d'initiative.

V.

Les Jésuites se consolèrent de leur échec quand, en 1616, ils virent surgir dans la ville de Liége un second Collège, dont les destinées exercèrent une heureuse influence sur le mouvement philosophique de la principauté.

Le Collège anglais de Liége devient de bonne heure le siège d'une école distinguée. Avant 1634, on y admet des séculiers. Louvain réclame. Cédant aux sollicitations des bourgeois, en

[1] Daris, *op. cit.*, p. 619.

[2] Daris, *Histoire de la principauté de Liége pendant le XVIIe siècle*, t. I, pp. 324 et 334.

1638, les Jésuites essaient encore d'ouvrir des cours publics de philosophie. Pour la quatrième fois, l'Université s'en offusque. Elle invoque la convention de 1614, d'après laquelle la philosophie ne pouvait être enseignée qu'au séminaire. Devant les nouvelles menaces que leur fait le roi d'Espagne de fermer le Collège de Douai, les Jésuites de Liége abandonnent définitivement leur projet [1].

Les Jésuites du Collège anglais furent de fidèles disciples du péripatétisme, mais leur attachement à Aristote et à l'École scolastique fut plus éclairé que celui des professeurs de Louvain. Adversaires décidés du jansénisme, ils se déclarèrent avec non moins de vigueur contre l'invasion des théories cartésiennes. Mais, parmi les péripatéticiens, ils font preuve d'une indépendance d'esprit dont il faut leur savoir gré. « L'opposition des Jésuites à Descartes, écrit M. Le Roy, fut clairvoyante, car elle signala toutes les lacunes du système cartésien. S'ils repoussèrent les principes du novateur, ce ne fut certes pas sans avoir étudié ses œuvres [2]. »

VI.

Les Jésuites possédaient encore dans les Pays-Bas d'autres maisons où l'on enseignait la philosophie. Ces établissements ménagèrent les susceptibilités de l'*Alma Mater*.

Une fois cependant, à la demande de son père, le grand Condé, le jeune duc d'Enghien fut reçu avec treize de ses compagnons aux leçons de philosophie professées à Anvers par les Jésuites (1656). La Faculté de Louvain ne se laissa pas intimider par la crainte de froisser des personnages influents. Elle tint aux Jésuites d'Anvers le langage qu'elle avait tenu à

[1] DARIS, *op. cit.*, t. I, p. 338.

[2] ALPH. LE ROY, *La philosophie au pays de Liége pendant le XVIIe et le XVIIIe siècles*, pp. 56 et suivantes.

ceux de Liége. A titre exceptionnel, le jeune prince put continuer ses études à Anvers, mais dans la suite on n'y accepta plus d'élèves étrangers sans autorisation de l'Université [1].

VII.

A Douai, les Jésuites furent plus heureux dans leurs tentatives d'établissement.

A peine l'Université wallonne était-elle créée de quelques années, que les Pères de la Compagnie se mettaient à la tête du Collège d'Anchin, un des plus florissants qu'ils aient occupés dans les Pays-Bas.

La protection d'un fondateur de l'Université, le célèbre Vendeville, et l'appui bienveillant de Jean Lentailleur, abbé d'Anchin, leur furent d'un grand secours dans leurs luttes avec l'Université. C'était en 1567. On connaissait les luttes que les Jésuites, à peine installés à Louvain, avaient soutenues vis-à-vis de l'*Alma Mater*. Faut-il s'étonner dès lors des tergiversations de l'Académie de Douai? En vertu d'une prescription de leur ordre, les Jésuites donneraient un enseignement gratuit. Ne fallait-il pas craindre que les étudiants désertassent le Collège du Roi pour suivre les leçons de philosophie au nouvel institut?

Pour sauvegarder ses droits sans refuser aux Jésuites la permission qu'ils demandaient, l'Université imposa des conditions qui semblaient devoir rendre la concurrence illusoire : les Pères ne pourront ni donner aucune leçon de philosophie, ni devenir membres des facultés et des conseils de l'Université. La philosophie sera enseignée par des séculiers, et suivant la loi commune des autres collèges. Quant aux autres branches, elles sont abandonnées à l'enseignement gratuit des Jésuites [2].

[1] MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, p. 277.

[2] GEORGES CARDON, *La fondation de Douai*. Paris, 1892, p. 439.

VIII.

Ces conditions semblent nettes. Mais, favorisés par des influences de toute espèce, les Jésuites ne tardèrent pas à changer à leur avantage les divers articles de cette convention. La Faculté des arts opposa la plus vive résistance, et les épisodes de ses luttes avec les Pères du Collège d'Anchin fournissent une des pages les plus mouvementées de l'histoire de l'Université douaisienne [1]. Les rivalités éclatèrent à la veille même de l'ouverture des cours (octobre 1568) [2]; elles durèrent jusqu'à l'expulsion des Jésuites au XVIIIe siècle.

Les Jésuites demandaient surtout le droit d'enseigner la philosophie à leurs élèves. En 1573, un incident inattendu vint brusquement combler leurs vœux.

Le 3 septembre 1573, le président du Collège du Roi, Ferrarius, voyant ses cours de philosophie déserts, proposa au conseil de l'Université une combinaison qui, croyait-il, devait repeupler son école. Il s'agissait d'autoriser les Jésuites à enseigner gratuitement la philosophie au Collège d'Anchin, à condition que les étudiants libres, c'est-à-dire les externes qui habitaient la ville, seraient forcés de suivre les cours au Collège du Roi [3].

L'Université accepta, malgré les protestations de la Faculté des arts. Dès le 5 septembre suivant, les Jésuites s'empressèrent de remplacer les professeurs séculiers par des hommes de leur ordre. Du 5 septembre 1573 au 4 octobre 1575, ce fut

[1] Nous renvoyons pour l'exposé détaillé de ces luttes à l'ouvrage très documenté et très complet de M. G. Cardon.

[2] « Les Pères firent afficher à Douai la liste des auteurs qu'on étudierait, mais l'Université fit arracher les affiches et par décret du 14 septembre la Faculté des arts interdit aux régents d'enseigner s'ils ne se faisaient pas immatriculer à l'Université. » Cardon, *op. cit.*, p. 447.

[3] *Ibid.*, p. 458.

une ère de luttes ouvertes entre la Faculté des arts, à qui cette décision portait ombrage, et les Jésuites, qui se montraient forts de leurs droits. Désormais la pierre d'achoppement était le principe ruineux de la gratuité des cours. Ce furent encore les Jésuites qui l'emportèrent : il fut décidé, en 1575, que l'enseignement serait gratuit dans *tous les collèges*, et que l'Université consentirait elle-même à en supporter les charges[1].

Est-il étonnant après cela qu'en 1713 la Faculté des arts dise, en parlant des Jésuites : « Est genus hominum qui esse primos se omnium rerum volunt. Qui, nisi quod ipsi faciunt, recte nihil factum putant[2] » ?

IX.

Parmi les premiers maîtres du Collège d'Anchin, il en est plusieurs que la Société de Jésus a comptés parmi ses membres les plus illustres du XVI[e] siècle.

Les recteurs Maximilien de la Chapelle et François Coster, de Malines, les professeurs de philosophie Jean Delahaye et Servius ont joui d'une grande autorité dans l'Université. Quant à François Patranus, Léonard Lessius et son disciple Jean Deckers, leurs doctrines remplissent une page de l'histoire de la théologie au XVI[e] siècle.

[1] CARDON, *op. cit.*, p. 464.

[2] *Ibid.*, p. 441. En 1580, les Jésuites occupèrent également une chaire de théologie que le professeur Allen céda à un de leurs membres. *Ibid.*, p. 457. L'enseignement du Collège d'Anchin s'étendit toujours. Dès le début du XVII[e] siècle, il comptait quinze professeurs, deux pour la théologie, un pour l'Écriture sainte, un pour l'hébreu, quatre pour la philosophie, six pour la grammaire, la poésie, l'éloquence et le grec, un pour les mathématiques. — Cf. BUZELIN, *Gallo Flandria*, t. I, p. 165 B. Vers 1625, ils étaient dix-neuf. (CARDON, *op. cit.*, p. 467.)

CHAPITRE SIXIÈME.

GALILÉE ET L'ENSEIGNEMENT SCIENTIFIQUE AUX XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES.

SOMMAIRE : I. Les théories péripatéticiennes de l'immobilité de la terre et de l'incorruptibilité des cieux. — II. Théorie de Galilée. Condamnations romaines. — III. Fortune des nouvelles théories dans les Pays-Bas avant la condamnation de Galilée en 1633. Froidmont. — IV. Notification de la condamnation de 1633 aux établissements philosophiques des Pays-Bas. — V. Rapports entre la théorie de Descartes et la thèse copernicienne. — VI Martin van Velden. Premier procès de van Velden. — VII. Deuxième procès. Intervention du conseil de Brabant et du conseil privé. — VIII. Dénouement. Soumission de van Velden. Portée de cette soumission. — IX. La théorie de Galilée devient dominante.

I.

Pendant la première moitié du XVIIe siècle, le cartésianisme avait singulièrement porté atteinte au prestige de la scolastique. C'était surtout dans les sciences expérimentales que les doctrines aristotéliciennes étaient devenues insuffisantes. Or, sur ce terrain, elles durent compter avec un autre courant d'idées né au début du siècle : nous voulons parler des théories astronomiques de Galilée.

En sciences, la scolastique professait au XVIe et au XVIIe siècle le plus pur aristotélisme. Pour expliquer les météores célestes et les autres phénomènes physiques et mécaniques de la nature, on avait recours au système grossier qu'une observation rudimentaire avait inspiré au stagyrite.

Deux théories surtout étaient universellement acceptées dans les écoles : le mouvement diurne du soleil autour de la terre et l'incorruptibilité des cieux.

Pour démontrer l'immobilité absolue de la terre, les aristotéliciens invoquaient la preuve, devenue classique, qu'une pierre, abandonnée à elle-même, tombe suivant la verticale. Il en résultait, disait-on, que la terre ne change pas de position pendant le temps nécessaire à la chute.

Quant à la seconde thèse, elle a un rapport direct avec la théorie scolastique sur la multiplication des individus dans une même espèce.

Nous avons exposé plus haut, en étudiant la doctrine de Henri de Gand, quelle est sur cette question l'opinion d'Aristote et de saint Thomas. C'est la matière, disent-ils, qui rend possible la multiplication des êtres. Mais là où, *de fait*, la forme substantielle absorbe toute la matière étendue à laquelle elle est capable de communiquer son acte informateur, le composé qui résulte de l'union des deux facteurs intégrants est unique de son espèce. Tels sont les corps célestes dans l'astronomie d'Aristote. Le stagyrite en conclut que les cieux sont incorruptibles et éternels, et qu'il faut les placer au rang des divinités [1].

Les scolastiques ne pouvaient souscrire à la seconde conséquence, mais ils acceptaient la première d'enthousiasme.

II.

Séduit par la simplicité du système de Copernic, Galilée émit, dès 1604, l'hypothèse que la terre tourne autour du soleil, contrairement aux idées reçues jusqu'alors. Dénoncé à la cour de Rome, il fut condamné en 1616, et sa doctrine fut déclarée contraire à l'enseignement des livres saints.

Sans se décourager, Galilée publia en 1631, dans le sens des idées nouvelles, le fameux *Dialogo di Galileo Galilei*. Poursuivi une seconde fois par la cour de Rome, il fut condamné en 1633 et fut forcé d'abjurer.

III.

Les théories de Galilée avaient mis en émoi les aristotéliciens « qui plutôt que de mettre quelque altération dans le ciel d'Aristote veulent impertinemment nier celles qu'ils voient

[1] Voir page 221.

dans le ciel de la nature [1] ». Mais la doctrine nouvelle fit son chemin : elle ne tarda pas à conquérir, dans les Pays-Bas, les suffrages du monde savant.

En 1618, un phénomène céleste, analogue à celui qui avait inspiré à Galilée l'idée mère de son système, provoqua chez nous l'éclosion d'une foule d'ouvrages spéciaux : c'était l'apparition d'une splendide comète. Pour Froidmont, qui déjà trois années auparavant avait favorablement accueilli les idées de Copernic, « cet astre annonçait la mort d'un prince : celle d'Aristote, le prince des philosophes, pour qui les comètes ne sont que des phénomènes météoriques se produisant dans les régions de l'atmosphère ». Le professeur louvaniste prouve à l'évidence que celle de 1618 voyageait dans les espaces planétaires. « Hic cometa certe Aristoteli nostro non minas solum, sed exitium tulit. Ite Peripatetici, et imaginarium funus facite vestro principi [2]. » Un astre venait de naître au sein des cieux, que l'on croyait soustraits aux vicissitudes et aux générations ! Dès lors Aristote avait tort de dire que les cieux sont incorruptibles et immuables.

En général, de 1618 à 1623, les Pays-Bas accueillirent sans trop de défiance les idées de Copernic.

Avant 1618, on ignorait à Louvain la condamnation dont Galilée avait été l'objet. Froidmont en parle pour la première fois dans son opuscule sur la comète. Et, chose étrange, devant la décision de l'autorité religieuse, le brillant professeur change d'allures ; il se défend d'être sympathique à une théorie qu'il avait déjà publiquement approuvée. Sans doute, dit-il, il a donné des louanges à Copernic, « mais comme quelques anciens en ont donné aux mauvaises femmes et à la fièvre quarte [3] ».

Plus tard, dans ses *Météorologiques* et dans son *Ant-Aristarchus*, Froidmont attaque ouvertement le système de Copernic.

[1] Monchamp, *Galilée et la Belgique. Essai historique sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique* (Bruxelles, 1892, p. 51).

[2] *Ibid.*, p. 46.

[3] Cité par Monchamp, p. 51.

Les arguments qu'il donne sont ingénieux, mais faibles. Froidmont est avant tout un dialecticien qui excelle à toucher du doigt le sophisme d'un adversaire.

IV.

Lorsque, en 1633, la doctrine de Galilée fut pour la seconde fois traduite devant la cour de Rome, la condamnation fut notifiée, sur l'ordre du pape, aux inquisiteurs et aux nonces. Ce fut le nonce Fabius de Lagonessa qui la communiqua aux universités de Douai et de Louvain, ainsi qu'aux établissements où il y avait des cours de philosophie.

A Douai, la missive du nonce trouva un accueil enthousiaste. Il n'en fut pas de même à Louvain, où Jansénius, qui reçut la nouvelle officielle, tarda quinze jours à la communiquer aux professeurs des quatre pédagogies. Toutefois, l'avertissement de la cour papale produisit son effet : à partir de 1633 jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, l'enseignement louvaniste reçut une direction anticopernicienne [1].

Quant aux Jésuites, ils se conformèrent sans récriminations à la décision romaine. Usant des réserves prudentes qui les distinguent, ils bannirent de leur enseignement la doctrine de Copernic, tout en faisant remarquer qu'ils n'entendaient pas enlever à ces doctrines la probabilité qu'elles pouvaient avoir [2].

V.

Nous assistons bientôt à un revirement en faveur des idées proscrites, revirement semblable à celui qui avait suivi les censures du cartésianisme en 1662. Au reste, les théories de Copernic doivent une grande part de leur succès aux progrès du cartésianisme. Descartes lui-même est partisan du mouvement diurne de la terre. Ses disciples trouvent tout naturel de suivre la même doctrine.

[1] Monchamp, *op. cit.*, chap. IX.
[2] *Ibid.*, p. 148.

Aux yeux des anticartésiens, Descartes est un sacrilège au même titre que Copernic : l'un et l'autre se mettent en opposition avec l'Écriture Sainte. C'est le reproche que le péripatéticien Voétius d'Utrecht fait à son collègue le cartésien Régius [1].

VI.

L'épisode le plus intéressant auquel donna lieu le conflit des coperniciens et des aristotéliciens se passe à l'*Alma Mater*, pendant les dernières années du XVIIe siècle : c'est le procès de Martin van Velden. Nous le retraçons rapidement [2].

Martin van Velden, né à La Haye en 1664, est un esprit distingué et un caractère bouillant qui, après avoir fait de brillantes études au Collège du Faucon, à Louvain, y devint, en 1683, professeur primaire de philosophie.

A cette époque, le cartésianisme dominait à l'*Alma Mater*. Le sévère péripatéticien Plempius était mort en 1671, et après lui, personne ne songeait à continuer avec la même ardeur la campagne qu'il avait entreprise. En 1681, le curé Ansillon remarque que presque tous les professeurs de Louvain ont délaissé la philosophie d'Aristote [3].

Martin van Velden avait accepté avec un égal enthousiasme les doctrines de Descartes et celles de Copernic.

Mais c'est pour avoir bravé l'interdiction romaine, dont de Lagonessa s'était fait l'interprète, que Martin van Velden s'attira en 1691 les plus grandes difficultés. Sa résistance fut le signal d'une petite révolution dans l'Université de Louvain.

Comme l'a fort bien montré M. Monchamp, l'affaire van Velden comprend en réalité deux épisodes, dont le second fut le plus mouvementé.

[1] Bouillier, *Histoire du cartésianisme,* t. I, p. 243 (Paris, 1854).

[2] Voir l'excellent ouvrage de M. Monchamp, auquel nous avons déjà renvoyé.

[3] Monchamp, *op. cit.*, chap. XIII, p. 179.

Le professeur hollandais avait proposé pour les disputations dominicales du 21 janvier 1691, deux thèses à sensation : l'une énonçait la théorie cartésienne de l'essence de la matière ; l'autre affirmait que le soleil est le centre immobile du système planétaire et que, selon toutes les probabilités, la terre doit être comptée au nombre des planètes.

Grand émoi dans la Faculté des arts ! Tandis qu'on garde au sujet de la première thèse un silence significatif, on trouve que la seconde est de nature à offenser les Romains : *natam esse offendere Romanos* [1].

Mais en vain demande-t-on à van Velden de remplacer sa proposition copernicienne. Loin de céder, le professeur hollandais prend un air provocateur. Dans une classe révolutionnaire, tenue le 22 février, il expose lui-même la théorie incriminée. A la défense de ses collègues, il répond par des plaisanteries et des injures.

La Faculté s'en émeut. On veut l'exclure temporairement du corps académique, et le doyen aux abois en appelle à l'autorité du recteur Sullivane. Mais van Velden use d'adresse. Il recourt au conseil de Brabant, posant ainsi un acte qui devait avoir les plus grosses conséquences. C'était là en effet un crime de lèse-majesté rectorale. C'était méconnaître la juridiction souveraine dont l'*Alma Mater* était si jalouse, et la mettre aux prises avec l'autorité civile. Prétendant que les décisions fulminées contre lui avaient été prises au milieu du tumulte, van Velden cite le recteur lui-même devant la cour brabançonne.

Tous les efforts de l'Université tendent désormais à dessaisir la cour de Brabant d'une affaire où elle se prétendait seule compétente. Il s'agissait de ne pas poser des précédents qui pouvaient entraîner de fâcheux inconvénients. Pour arriver à son but, le recteur essaie de gagner à sa cause Jules Piazza, personnage fort influent, en ce moment internonce à Bruxelles. Il y réussit, mais non sans difficultés. Van Velden lui-même tente de circonvenir l'internonce. Ce n'est que sur la demande

[1] Monchamp, *op. cit.*, chap. XIII. p. 192.

expresse de ce dernier que, le 8 février, Martin van Velden fait sa soumission et consent à remplacer la thèse copernicienne qui avait été cause de tant de tumultes.

La tempête était apaisée, mais elle ne devait pas tarder à se déchaîner plus violente. Van Velden avait eu la main forcée : il brûlait de prendre une revanche.

VII.

L'occasion ne tarde pas à s'offrir. Dès le mois de juillet de la même année, van Velden propose à la discussion des examens du baccalauréat un ensemble de thèses relatives à la métaphysique, à la logique et à la physique. Le système de Copernic y passe tout entier. Qui plus est, le remuant professeur décoche à ses collègues les traits les plus mordants : il traite leur méthode d'enseigner et de discuter de *jeu de personnes oiseuses*.

On comprend sans peine l'agitation que devait amener ce coup d'éclat. De tous côtés les démarches et les intrigues se succèdent et se multiplient. L'effervescence est à son comble. Le recteur Stappleton interdit la défense solennelle des thèses ; van Velden les fait soutenir dans son Collège du Faucon, et le jour même de l'interdiction il en appelle une nouvelle fois au conseil de Brabant. Le 14 juillet, le recteur cite son professeur récalcitrant chez lui ; il le menace de le faire arrêter et de le mettre en lieu sûr : van Velden comparaît et nie avoir eu connaissance de l'interdiction rectorale. Enfin Stappleton lance un mandat d'arrêt contre lui : van Velden se dérobe par des manœuvres habiles.

L'Université fait tout pour écarter l'intervention gênante du conseil de Brabant dans cette affaire disciplinaire. Elle parvient à intéresser à sa cause le conseil privé. Mais l'affaire se complique de plus en plus. Tandis que le conseil privé ordonne à la cour brabançonne de se dessaisir du procès, celle-ci va de l'avant, donne suite aux requêtes de van Velden et, le 30 juillet, rend un jugement par défaut au profit de l'appelant.

« Van Velden, écrit M. Monchamp, n'avait pas absolument tout ce qu'il désirait, mais enfin il sortait impuni de toutes ses rébellions, il avait le malin plaisir d'avoir suscité des déboires et des tracas à son recteur et à son doyen, il avait fourni au conseil de Brabant l'occasion d'affirmer ses prétentions autoritaires sur l'Université [1]. »

VIII.

Le conseil de Brabant avait ordonné qu'un éternel silence se fît autour de l'affaire van Velden. Il fut loin d'en être ainsi. Le procès avait fait naître un conflit de juridiction entre le conseil de Brabant et le conseil privé. L'Université mise en échec redoubla de démarches et de protestations.

Les pourparlers furent longs. Il ne nous appartient pas de les détailler ici. Après que l'Université eut directement adressé une supplique à Charles II, le conseil privé fit enfin droit aux revendications du recteur. Le 14 juillet 1692, il cassa l'arrêt du conseil de Brabant et renvoya van Velden devant la juridiction universitaire.

Van Velden céda devant la force et fit amende honorable à l'autorité rectorale.

Mais il importe de le remarquer : la soumission du professeur du Faucon n'implique aucun abandon de ses doctrines personnelles. Jamais, d'ailleurs, on ne lui a interdit d'enseigner la doctrine de Copernic à ses élèves. Si van Velden fut l'objet de tant de tracasseries, c'est avant tout à cause de ses procédés violents, de son manque de courtoisie pour ses collègues, de son mépris des décisions de l'autorité.

La meilleure preuve, c'est que, en 1695, van Velden put imprimer de nouvelles thèses, sans faire de mécontents. Le professeur n'a pas abdiqué ses idées d'antan, mais il les exprime avec plus de ménagements. Il proclame le génie qui a présidé

[1] Monchamp, *op. cit.*, p. 277.

à la conception des tourbillons de Descartes et admet ainsi implicitement le mouvement circumsolaire de notre globe et de l'éther qui l'enveloppe [1].

IX.

Le talent de Martin van Velden, le bruit de ses deux procès ont largement contribué au succès de la doctrine copernicienne.

Peu de temps après lui, le Namurois Jean-François Grosse la défendit publiquement au Collège du Porc.

La génération du XVIII[e] siècle suivit ces exemples : Engelbert, qui, en 1722, succéda à Foppens au Collège du Lys, Van Leempoel, qui enseigna au Porc depuis 1774, furent des coperniciens déclarés.

Déjà les professeurs du séminaire de Liége étaient entrés dans la même voie : l'enseignement scientifique de Mathias Tombeur, professeur de philosophie en 1689, celui de Hubert Gauty (1697), de Guillaume Du Vivier (1729), de Baudouin Le Blanc (1742) et de Noël Gauray montrent que depuis la fin du XVII[e] siècle jusqu'au jour de la révolution liégeoise, l'enseignement du séminaire fut à la hauteur des découvertes modernes.

Quant aux Jésuites, le système de Copernic eut plus de peine à recueillir leurs suffrages. Au Collège anglais, le P. Kingsley (1728) confond Descartes et Copernic dans une critique commune. A la fin du XVIII[e] siècle, le célèbre P. De Feller essaie une dernière fois de défendre contre Copernic l'immobilité de la terre. Mais sa voix reste sans écho. Les découvertes du grand Newton avaient porté le coup de mort à la théorie des aristotéliciens.

[1] MONCHAMP, *op. cit.*, p. 322.

CHAPITRE SEPTIÈME.

LA SCOLASTIQUE AU XVIIIe SIÈCLE.

SOMMAIRE : I. Barthélemy des Bosses et Olivier Légipont. — II. Décadence de l'enseignement philosophique dans les universités. — III. La Révolution de 1789.

I.

La philosophie scolastique au XVIIIe siècle ne présente guère plus d'intérêt que pendant la période précédente. En vain le jésuite Barthélemy des Bosses, de Herve (1688-1738), essaie de faire revivre à Cologne l'esprit de l'aristotélisme, tel que l'avaient compris les grands docteurs du XIIIe siècle. Sa voix ne franchit pas l'enceinte de son école. Déjà Barthélemy des Bosses n'est plus de ces intransigeants qui repoussent systématiquement toute innovation : il connaît les modernes ; il se met en correspondance avec Wolf et Clarke ; il traduit la *Théodicée* de Leibnitz. La même indépendance d'esprit se retrouve, à un degré moindre, chez le bénédictin Olivier Légipont, lui aussi professeur de philosophie à Cologne.

II.

L'Université de Louvain était en décadence. L'intervention autoritaire de Marie-Thérèse et de Joseph II dans la discipline académique contribue à la désorganisation de l'*Alma Mater* [1]. « La Faculté des arts continuait à rester plongée dans la vieille routine scolastique ; la discipline était relâchée ; beaucoup de

[1] Cf. VERHAEGEN, *Les cinquante dernières années de l'Université de Louvain* (Liége, 1884), pp. 70 et suivantes et 116.

jeunes gens allaient achever leurs études à l'étranger, malgré les défenses expresses du gouvernement [1]. »

Au reste, l'immobilité de la scolastique au XVIII[e] siècle n'est pas propre à l'Université de Louvain. En Hollande, les écoles présentent un état non moins lamentable. Les intelligences distinguées ne songent plus au vieil aristotélisme. Deurhoff (1650-1717) étudie Descartes; Franz Hemsterhuys, de Franeker (1721-1790), s'attache à Locke, à Leibnitz et à Wolf; Abraham Cuffelaer défend les principes du spinozisme, tandis que Paul van Hemert (1756-1825) répand en Hollande les récentes doctrines de Kant.

Quant à l'Université de Douai, elle est inférieure encore à celle de Louvain [2]. « Je n'entrerai point dans la différence qu'il y a entre les études de Louvain et de Douai, dit le comte de Nény, un des plus sévères juges de l'*Alma Mater*. Tous ceux qui connaissent l'une et l'autre université donneront toujours la préférence à la première [3]. » Le jésuite Le Fébure, du Hainaut (1694-1755), est le seul professeur digne d'être signalé à Douai; mais il s'évertue vainement à défendre les positions ébranlées de la philosophie traditionnelle contre les théories de Bayle et de Malebranche.

III.

La tourmente révolutionnaire emporta les universités de Louvain et de Douai; elle acheva de renverser l'édifice chancelant de la scolastique surannée. Corneille-François de Nelis (1736-1798) et Théodore-Augustin Mann (1735-1809) sont des survivants de l'ancien régime, mais leur nom appartient tout entier à l'histoire de la philosophie contemporaine.

[1] VAN MEENEN, *op. cit.*, p. 136.
[2] VERHAEGEN, *op. cit.*, p. 138.
[3] *Ibid.*, p. 168.

CONCLUSION.

Arrivés au terme de cette étude, résumons les grandes idées que nous avons essayé de mettre en relief.

La pensée scolastique naît et se développe dans les écoles monastiques et épiscopales Ces institutions sont rudimentaires, mais elles sont jugées suffisantes par plusieurs générations scientifiques. Du IXe au XIIe siècle, les écoles des Pays-Bas et de la principauté de Liége possèdent des maîtres dont la science ne le cède en rien à celle des célébrités étrangères.

Au fur et à mesure que la scolastique se développe, elle sent le besoin de concentrer ses forces. Paris devient au XIIe siècle la capitale philosophique de l'Occident. C'est Paris qui ruine les écoles de Liége et de Tournai ; c'est à Paris qu'un illustre enfant des Flandres acquiert une réputation qui ne tarde pas à devenir universelle.

Henri de Gand est un penseur original, digne du siècle qui l'a enfanté. Il est bon de ne pas l'oublier, car après lui, le nombre de ceux qui posent par eux-mêmes les problèmes philosophiques devient de plus en plus restreint.

Au XIVe et au XVe siècle, on se reporte respectueusement aux beaux jours de l'Université de Paris et on recueille avidement l'enseignement de ses grands docteurs. La plupart des philosophes nés sur le territoire de nos provinces souscrivent aux théories de saint Thomas d'Aquin.

Durant la seconde partie du moyen âge, l'habitude de disséquer la pensée des autres dégénère en manie. On commente

les commentaires des commentaires, au grand détriment de la pensée personnelle.

La scolastique est bien affaiblie quand, en 1425, les Pays-Bas reçoivent leur premier grand centre d'instruction nationale. On voit déjà se dessiner les grands courants qui doivent lutter contre le vieil aristotélisme. Des dissidents, comme Nicolas de Cuse (1401-1464), sèment les germes d'une théosophie panthéistique qui aboutit plus tard aux théories de Bovillus et de Giordano Bruno. L'humanisme et le cartésianisme déclarent à la scolastique une guerre ouverte; le premier en veut à sa langue, le second à sa doctrine. Ajoutez que le XVI[e] siècle est absorbé par les troubles religieux. En Belgique, le baianisme et le jansénisme, en Hollande, l'arminianisme, le gomarisme et les nombreuses doctrines engendrées par la Réforme viennent enrayer le libre développement des idées philosophiques.

A l'action corrosive de ces éléments divers, la scolastique oppose ses commentaires éternels d'Aristote. Tous les péripatéticiens de cette période sont des nains hissés sur des épaules de géants.

Ce qui fait défaut chez les philosophes, ce n'est pas le nombre, c'est la valeur. L'*Alma Mater*, pour ne point citer d'autres universités, exerce une influence considérable dans les Pays-Bas autrichiens. Des milliers d'étudiants se pressent autour de ses chaires. Au XVI[e] siècle, Éverard Digby cite les théologiens de Louvain parmi ses autorités ordinaires [1]; il connaît leurs commentaires de l'*Organon* [2] et prouve que le nom de l'Université brabançonne était loin d'être inconnu en Angleterre.

Mais la renommée même dont jouit l'enseignement de Louvain, malgré sa faiblesse, est un indice que la décadence de la scolastique dans les Pays-Bas tient à des causes générales.

Comme tous les mouvements d'idées qui se perpétuent à

[1] E. Digby, *Theoria analytica* (Londini, 1579), p. 393.

[2] Freudenthal, *Beiträge zur Geschichte der englischen Philos.* (Archiv für Gesch. der Philos., Bd IV, pp. 463, 469, 477 et 583).

travers plusieurs siècles, la scolastique a eu sa période de croissance, son apogée et sa déchéance. Elle est tombée, non pas sous les coups de la Révolution de 1789, mais parce qu'elle s'est fait la complice de sa propre destruction.

Aujourd'hui, la scolastique semble vouloir renaître de ses cendres et des esprits distingués travaillent à son rajeunissement scientifique. Leur tentative est difficile, mais nous ne la croyons pas impossible. Les grandes synthèses du XIII[e] siècle possèdent des cadres assez larges pour accueillir et systématiser les résultats croissants des sciences d'observation [1].

[1] « Pourquoi, dit un auteur peu suspect, pourquoi, s'il y a un néo-cartésianisme, un néo-leibnitzianisme, un néo-kantisme, n'y aurait-il pas un néo-thomisme? Et nous croyons avoir établi que les millions de catholiques qui, après Léon XIII, se réclament du thomisme, n'entendent nullement être de simples échos du XIII[e] siècle ou laisser en dehors de leur système les recherches ou les découvertes de la science moderne. » PICAVET, *Travaux récents sur le néo-thomisme et la scolastique* (REVUE PHILOSOPHIQUE, 1893, p. 395).

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

